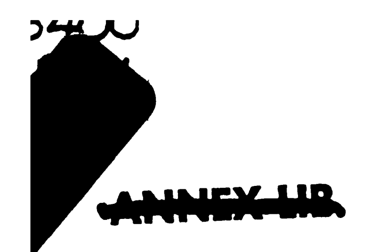





VET TES EN
NOV TAM TUM
Dei
Sub Numine
Viget



Bind this in

Gesellschaft für Religionspsychologie.

Dem unaufhaltsamen Vordringen der empirischen Forschung in allen Zweigen der Wissenschaft verdankt die **Religionspsychologie** ihr Dasein. Sie ist **eine junge, aufstrebende Wissenschaft, deren Entwicklungsmöglichkeiten sich noch gar nicht völlig absehen lassen.** Die verschiedensten Zweige der Wissenschaft und der Praxis haben mit ihrer Betrachtungsweise engste Beziehungen und an ihren Resultaten ein reges Interesse; die empirische Religionspsychologie sieht vor sich ein weites Feld ungelöster Aufgaben, Fragen, zu deren Erforschung ebenso sehr wissenschaftlicher Erkenntnistrieb wie das Interesse an der Religion verpflichtet. Von führenden Persönlichkeiten und Organen aller Richtungen und Konfessionen wird die Forderung vermehrter religionspsychologischer Arbeit erhoben; die Zahl ihrer Freunde wird weiter wachsen in dem Maß, als sie allen Dilettantismus und jede Tendenz, die ihrem wissenschaftlichen Charakter fremd ist, von sich ferne hält.

Wenn die Arbeit der Religionspsychologie in ihrem ganzen Umfang getrieben werden soll, dann müssen die dazu berufenen Forscher für ihre Arbeit das Maß von Interesse und Förderung finden, dessen sie bedürfen. Aus dieser Erwägung heraus hat sich eine

Gesellschaft für Religionspsychologie

gebildet, welche nicht nur die religionspsychologischen Forscher, sondern überhaupt alle diejenigen zusammenschließen will, die an religionspsychologischer Forschung interessiert sind.

Wer soll sich für Religionspsychologie interessieren? Der Kreis ist weit und umfassend. Er umschließt ebenso den Psychologen wie den Theologen, den Exegeten, den Kirchenhistoriker, den Forscher auf dem Gebiet der Religion, der Kultur und der Kunst, wie auf dem Gebiet der Praxis den Arzt, den Seelsorger, den Religionslehrer und Erzieher, kurz jeden, der sich theoretisch oder praktisch mit der Religion beschäftigt.

Der Vorstand und die Mitglieder der Gesellschaft für Religionspsychologie treten daher mit der Einladung zum Anschluß an alle diejenigen heran, bei denen sie ein Interesse für die ersprießliche Weiterentwicklung der Religionspsychologie voraussetzen dürfen. Außer Einzelpersonen sind auch Vereine, Institute und Bibliotheken als Mitglieder willkommen.

Der Vorstand:

Professor Dr. **A. Dyroff**-Bonn, Vorsitzender.
Pfarrer Dr. **W. Stählin**-Egloffstein (Oberfranken), stellvertretender Vorsitzender.
Repetent Lic. **H. Faber**-Tübingen, Schriftführer und Kassier.
Professor Dr. **O. Külpe**-München.
Professor D. Dr. **G. Wunderle**-Eichstätt i. B.
Privatdozent Dr. **A. Fischer**-München.

Aus der Satzung
der „Gesellschaft für Religionspsychologie“.

§ 1. Die Gesellschaft für Religionspsychologie setzt sich zur Aufgabe die ideelle und finanzielle Förderung wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiet der Religionspsychologie. Sie versteht die Religionspsychologie als reine Tatsachenwissenschaft, welche der Erforschung der Religion als psychischer Wirklichkeit dient; zu ihrem Arbeitsgebiet gehört daher weder die Beurteilung des Wertes noch die Behandlung der Frage nach der Wahrheit bestimmter religiöser Formen. Da die Gesellschaft rein wissenschaftlichen Zwecken dient, so schließt sie alle polemischen Auseinandersetzungen zwischen religiösen und kirchlichen Richtungen sowie zwischen verschiedenen Konfessionen aus. Vermieden werden soll alles, was die religiösen Gefühle Andersdenkender mit Recht verletzen könnte.

§ 2. Organ der Gesellschaft ist das »Archiv für Religionspsychologie«, das im Sinn der im vorigen § niedergelegten Grundsätze geleitet wird.

§ 3. Im einzelnen sucht die Gesellschaft ihren Zweck zu erreichen zunächst durch Weckung des Interesses für Religionspsychologie in den weitesten Kreisen, durch Unterstützung des »Archivs für Religionspsychologie«, durch Anregung und Förderung wissenschaftlicher Arbeit auf ihrem Gebiete, durch Veranstaltung von Versammlungen, Vorträgen u. ä.

§ 4. Der jährliche Mitgliedsbeitrag beträgt 30 M. Durch einmalige Zahlung von 900 M. wird lebenslängliche Mitgliedschaft erworben. Höhere Jahresbeiträge und sonstige Zuwendungen sind zur Förderung der Zwecke der Gesellschaft dringend erwünscht.

§ 5. Die Mitglieder der Gesellschaft für Religionspsychologie erhalten von der Gesellschaft unberechnet und portofrei ein ungebundenes Exemplar des »Archivs für Religionspsychologie«, solange dieses erscheint. Gebundene Exemplare werden auf Wunsch gegen entsprechende Mehrzahlung geliefert. Neu eintretende Mitglieder können die bis dahin erschienenen Bände gegen entsprechende Beitragsleistung durch die Gesellschaft erhalten. Etwaige weitere Veröffentlichungen der Gesellschaft liefert diese den Mitgliedern zu ermäßigten Preisen.

§ 6. Der Sitz der Gesellschaft ist Nürnberg.

Archiv für Religionspsychologie

in Verbindung mit

Prof. D. A. Dyroff (Bonn) — Prof. Dr. Th. Flournoy (Genf) — Prof. Dr. K. Girgensohn (Greifswald) — Prof. Dr. H. Höffding (Kopenhagen) — Prof. Dr. O. Külpe † (München) — Prof. Dr. A. Messer (Gießen) — Pfarrer Lic. Dr. Fr. Rittelmeyer (Berlin) — Prof. Dr. E. Tröltsch (Berlin)

herausgegeben von

Dr. W. Stählin
Pfarrer in Nürnberg.

Organ der Gesellschaft für Religionspsychologie.

Zweiter und dritter Band.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1921.

Druck von H. Laupp jr Tübingen

Inhaltsverzeichnis.

Seite
Vorbemerkung 1

I. Abhandlungen.

Chr. Geyer, Zur Psychologie der Predigtvorbereitung . . 4
G. Wunderle, Zur Psychologie der Reue 39
C. Clemen, Wesen und Ursprung der Magie 108
W. Stählin, Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie 136
S. Behn, Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie 160

II. Materialien und Diskussionen.

Vom religiösen Leben der Kinder (E. Roloff) 190
Eine religiöse Jugendentwicklung (K. Needon) 197
G. Wobbermin, Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie 200

III. Berichte und Besprechungen.

Eine Religionspsychologische Schule (G. Berguer) 207
Abelson, J., Jewish Mysticism (A. Schlesinger) . . 219
Maier, H., Psychologie des emotionalen Denkens (W. Stählin) 222
Fröbes, J., Lehrbuch der experimentellen Psychologie I./II. Band (W. Stählin) 232
Elsenhans, Th., Lehrbuch der Psychologie (Koffka) . 234
Preuß, K. Th., Die Nayarit-Expedition (Koffka) . . . 236
Vaihinger, H., Die Philosophie des Als Ob (Koffka) . 242
Mandel, H., Die Erkenntnis des Uebersinnlichen I. (H. Ostertag) 245
Dorner, A., Die Metaphysik des Christentums (H. Ostertag) 254
Elert, W., Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes (H. Ostertag) 257



Seite

Pariser, E., Einführung in die Religionspsychologie (H. Ostertag) 258
Weingärtner, G., Das Unterbewußtsein (H. Ostertag) 260
Wartensleben, G., Die christliche Persönlichkeit im Idealbild (G. Wunderle) 262
Hoinka, G., Versuch einer psychologischen Grundlegung der Moraltheologie I. (G. Wunderle) 264
Mayer, H., Kinderideale (G. Wunderle) 265
Söderblom, V., Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte (K. Schröder) 267
Kerler, D. H., Jenseits von Optimismus und Pessimismus (R. Paulus) 269
Marie, A., Der Mystizismus in seinen Beziehungen zur Geistesstörung (Fr. Hacker) 271
Ollendorf, C., Andacht in der Malerei (W. Stählin) . 272
Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen (Chr. Geyer) 275
Beckh, H., Buddhismus I./II. (Chr. Geyer) 277
Mauthner, F., Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande I./II. (W. Stählin) 279

IV. Kleine Anzeigen 282

V. Eingelaufene Bücher 294

VI. Zeitschriftenschau 298

Vorbemerkung.

Der zweite Band des Archivs für Religionspsychologie erscheint unter außerordentlichen Schwierigkeiten. Der größere Teil der hier veröffentlichten Arbeiten war im Sommer 1914 teils fertig gedruckt, teils inhaltlich abgeschlossen; ein erster Halbband sollte im Herbst 1914 erscheinen. Der Krieg zwang den Verlag, die Herausgabe des Bandes Jahr um Jahr hinauszuschieben, dann hinderte mich vielseitige Inanspruchnahme durch neue berufliche Verpflichtungen, die Drucklegung zum Abschluß zu bringen. So stammen die größeren Aufsätze dieses Bandes fast durchweg aus der Vorkriegszeit; sie heute zu veröffentlichen ist für Verfasser und Herausgeber eine mißliche Sache, auch soweit die hier verhandelten Fragen von der Veränderung unserer geistigen Gesamtlage unberührt sind.

Der Raum war, wenn nicht der Preis allzu hoch werden sollte, aufs äußerste beschränkt; größere neue Arbeiten aufzunehmen, erwies sich als unmöglich. Das bedaure ich aus verschiedenen Gründen. Die in diesem Archiv vertretene Auffassung der Religionspsychologie berührt sich aufs engste mit der phänomenologischen Forschung; ich bekenne kaum irgendwo so wertvolle Belehrung über die »psychologische« Seite der Religion empfangen zu haben, als aus der phänomenologischen Literatur, soweit sie mir bekannt geworden ist. Eine umfassende und eindringende Untersuchung über die Bedeutung der phänomenologischen Philosophie für die Religionswissenschaft ist ein vordringliches Bedürfnis, das noch nicht zu befriedigen ein wesentlicher Mangel dieses Bandes ist. Auch sonst wird es ein Leichtes sein, in der Berichterstattung erhebliche Lücken aufzuzeigen und Werke namhaft zu machen, die nicht unerwähnt hätten bleiben dürfen; ich kann demgegenüber nur darum um Nachsicht bitten, weil über den knappen Raum schon im voraus fast ganz verfügt und der Herausgeber dadurch in peinlicher Weise gebunden war. Insbesondere mußte die Berichterstattung über ausländische Werke im wesentlichen auf später verschoben werden.

Der Band trägt meinen Namen allein. Herr Professor Dr. Kurt Koffka in Gießen, der für den I. Band als psychologischer Mitherausgeber verantwortlich war, ist, nachdem wir uns in einer wesentlichen Frage hinsichtlich der Aufnahme eines Beitrags nicht einigen konnten, von der Mitwirkung in der Schriftleitung zurückgetreten; ich bedaure lebhaft, daß dieser Band darum ohne die Mitwirkung eines psychologischen Fachmanns zusammengestellt werden mußte, und danke auch an dieser Stelle Herrn Professor Koffka für seine wertvolle Beratung bei der Begründung und Einführung dieser Zeitschrift.

Einen nicht genug zu beklagenden Verlust hat auch die religionspsychologische Forschung durch den frühen Tod von Professor Oswald Külpe erlitten. Er, dessen ganze Arbeit auch in der gewissenhaften Kleinarbeit des Laboratoriums stets letzten Zielen diente, ist für viele die Brücke von der experimentellen Psychologie zur Erforschung der »höheren« Seelenvorgänge geworden. Die oft gehörte Behauptung, daß die gegenwärtig betriebene Psychologie für die Erforschung des religiösen Lebens kein Interesse und keine Bedeutung hätte, war für jeden widerlegt, der Einblick in die Külpesche Arbeit hatte. Dies an Einzelheiten zu zeigen, fehlt hier der Raum; dem Kundigen sagen die Worte Denkpsychologie, Gestaltauffassung, Realisierung genug; für einen weiteren Kreis aber muß doch einmal über die Bedeutung der modernen experimentellen Psychologie für die Religionspsychologie geschrieben werden. Mit großem Dank für viele entscheidende Anregung und Förderung darf ich hier auch aussprechen, daß ich ohne Külpes entscheidende Beratung und Ermutigung kaum gewagt hätte, die Herausgabe dieses Archivs zu übernehmen. Mit dem warmen und herzlichen Interesse, das er, der Meister, für alle wissenschaftlichen und persönlichen Angelegenheiten seiner Schüler hatte, begleitete und förderte Külpe auch dieses Archiv. Sein Rat wird unserer Arbeit schmerzlich fehlen; der Zusammenhang mit ihm und seiner Arbeit wird immer daran erinnern, daß es die Aufgabe der Religionspsychologie ist, in unermüdlicher gewissenhafter Kleinarbeit seelische Tatsachen und Zusammenhänge zu erforschen, statt sich in psychologistischen Theorien zu ergehen oder gar sich von der systematischen Theologie ihre Aufgabe vorschreiben zu lassen.

Unter den Opfern, die der Krieg auch aus der Reihe religionspsychologischer Forscher gefordert hat, nenne ich vor allem zwei Schüler Külpes: Dr. med. et phil. Fr. Hacker, der in seiner Verbindung religionsphilosophischer und psychiatrischer Ausbildung ein besonders geschätzter Mitarbeiter dieses Archivs gewesen ist, und Dr. phil. Konrad Schröder. In engster Freundschaft mit mir

verbunden, hat Schröder die Entstehung dieses Archivs in allen Einzelheiten miterlebt und mit seinem gründlichen und unbestechlichen Rat begleitet. Ebenso theologisch wie philosophisch und psychologisch durchgebildet, trug er in sich eine seltene Vereinigung vielseitiger Kenntnisse und Begabungen. Seine große Bescheidenheit hinderte ihn, mit seinem Namen hervorzutreten; übergroße Gewissenhaftigkeit ließ ihn an seinem großen — von Külpe sehr hoch eingeschätzten — Werk über »Das Psychologische in Kants Religionsphilosophie«[1]) so lange feilen, bis der Krieg und schon 4 Wochen später der Tod ihm die Feder aus der Hand nahm; leider erlaubt es der Zustand seiner Aufzeichnungen nicht, das in den Grundzügen durchgereifte Werk zu veröffentlichen. Um so mehr treibt mich Freundschaft und Dank, das Gedächtnis seines Namens hier zu bewahren.

Auch der frühe Tod von Rektor Lic. Joachim Schlüter in Schwerin i. M. ist eine der schweren Schickungen, die der Krieg und die daraus erwachsene seelische Not uns auferlegt hat. Schlüters fein empfindende Seele, die unter der Gegenwart mehr als viele andere gelitten, war in so besonderem Maß befähigt, den Verästelungen seelischer Besonderheit in religiösen Persönlichkeiten nachzuspüren. Darum hatte er auch mit Liebe und Eifer die weitausschauende Arbeit an der religionspsychologischen Durchforschung von Biographien und Autobiographien übernommen; die Arbeit ist nun in den Anfängen stecken geblieben und wartet auf den, der dies große Werk differentieller Psychologie wieder aufgreift und weiterführt.

Im Sommer 1914 war eine Gesellschaft für Religionspsychologie gegründet worden, deren Vorsitz Herr Professor A. Dyroff in Bonn übernommen hat. Die Satzungen der Gesellschaft liegen diesem Band bei. Das Archiv für Religionspsychologie erscheint fortan als Organ dieser Gesellschaft, deren Mitglieder das Archiv gegen einen festen Jahresbeitrag unberechnet erhalten. Die ungeheuer gestiegenen Bücherpreise zwingen dazu, den vorliegenden Band als Doppelband zu zählen und zu berechnen. Ob und in welcher Weise das Archiv für Religionspsychologie über den vorliegenden Doppelband hinaus fortgeführt werden kann, darüber läßt sich leider heute eine bestimmte Ankündigung nech nicht machen.

Nürnberg, August 1920.

Der Herausgeber.

1) Ein kurzer Teil davon erschien als Bonner Doktor-Dissertation 1913.

I. Abhandlungen.

Zur Psychologie der Predigtvorbereitung.

Von

Hauptprediger D. Dr. Christian Geyer, Nürnberg.

Für die Theorie und Praxis der Predigt ist es von Interesse zu erfahren, wie sich dieser und jener Prediger für sein Auftreten vor der Gemeinde vorbereitet. Je umfangreicher das Tatsachenmaterial wäre, auf einer desto sicherern Grundlage würden die in der Homiletik zu gebenden Regeln und Normen stehen. Merkwürdigerweise haben sich indes die Verfasser homiletischer Kompendien bisher, so viel ich weiß, nicht sehr viel um die Wirklichkeit gekümmert, von der doch eine brauchbare Theorie ausgehen müßte. So erwächst der Psychologie eine Arbeit, zu der im folgenden ein kleiner erster Beitrag dargeboten werden soll. Manche werden freilich ein gegen die Religionspsychologie oft gehegtes Bedenken auch dem Versuch, die Entstehungsgeschichte einer wirklich gehaltenen Predigt zu schreiben, entgegenhalten, als ob er nämlich eine Profanierung, wenn nicht gar eine Art geistiger oder geistlicher Selbstentkleidung darstelle. Allein so wahr es ist, daß die ungeschminkte Darstellung der seelischen Vorgänge bei der Predigtvorbereitung ein gewisses Opfer kostet, so nachdrücklich möchte ich betonen, daß die der Predigtproduktion parallel gehende Selbstbeobachtung jener nicht nur nicht schadet, sie auch nicht hemmt, sondern — wenigstens bei dem Verfasser ist es so — in verschiedener Hinsicht sogar eine Hilfe und Aufmunterung zu gesteigerter Konzentration bedeuten kann. Uebrigens ist die Frage des Anfängers an den erfahrenen Prediger, wie er es mache und wie man es nach seiner Meinung machen müsse, längst geläufig, und wenn irgendwie die Hoffnung besteht, daß durch deren Beantwortung eine wenn auch vielleicht kleine Hilfe geleistet werden könne, ist das dem Prediger ohnehin selbstverständliche Opfer seines Innenlebens im Dienst seiner Gemeinde kaum vergebens dargebracht.

Es gibt Prediger, bei denen sich die Predigtvorbereitung nach einem allwöchentlich wiederkehrenden Schema abspielt. Sie sehen — vielleicht erst gegen Ende der Woche — nach, welcher Text auf den kommenden Sonntag trifft, holen sich Belehrung aus einem Kommentar, ziehen wohl auch einige praktische Hilfsbücher zu Rate und arbeiten dann ihre Predigt aus, wie man etwa einen Aufsatz schreibt, indem sie sich vor allem eine »Disposition« machen, ein »Thema mit drei Teilen« aufstellen. Ich besitze aus meiner Anfängerzeit sehr umfangreiche Schriftstücke dieser Art. Ich entwarf oft zehn und mehr »Dispositionen«, aus denen ich dann die gelungenste auswählte und ausführte.

Ganz anders geht es natürlich bei der Predigtvorbereitung zu, wenn der Prediger nicht nur einen Text »auslegen und anwenden« will, sondern seiner Gemeinde etwas zu sagen hat, was ihn stark innerlich beschäftigt. Dann wird das Predigtziel wichtiger als das Thema und die Rede ein Mittel, um seine Stimmungen, Gefühle, Ueberzeugungen, Wahrheitserkenntnisse, Lebenserfahrungen anderen zugänglich zu machen. Hatte der Prediger der alten Schule immer einen Text, zu dem er dann eine Predigt schrieb, so haben wir sehr oft eine Predigtaufgabe, ja sogar eine nur noch nicht entfaltete Predigt bereit, zu der wir uns erst noch einen Text oder die Anknüpfung an einen solchen suchen. Es geht uns bei den gewöhnlichen Predigten so, wie es dem Prediger der alten Schule nur bei Kasualreden ging oder auch bei Festpredigten. Erst damit kann von einer Psychologie der Predigtvorbereitung die Rede sein.

Ich habe früher schon einmal die psychologische Entstehung einer einzelnen Predigt geschildert und zwar einer solchen, die ganz aus dem gegebenen Text herausgewachsen war (Evangelische Freiheit, herausgegeben von Baumgarten 1912, S. 225 f.). Ich möchte jetzt eingehender die Entstehung zweier Predigten schildern. Ich kann das in diesem Fall mit der Treue von Tagebuchaufzeichnungen tun, die sich beidemale annähernd durch eine Woche erstrecken. Vielleicht darf ich darauf aufmerksam machen, daß diese lange Zeitdauer nichts Außergewöhnliches ist. Meist beginne ich gleich noch an dem Sonntag, an dem ich eben gepredigt habe, mit der Vorbereitung auf die nächste Predigt. Nur wenn ich mit anderen Arbeiten stark beschäftigt bin, setzt die Predigtarbeit ein wenig später ein als sonst.

I.

1. Dienstag Nachmittag 3. Juni 1913. Auf meinem Schreibtisch liegt der Kirchenzettel für den nächsten Sonntag.

Ich soll den Text einschreiben, über den gepredigt wird, und das Lied, das im Gottesdienst gesungen werden soll. Ich weiß vorerst nur ein einziges Wort, das mir die Richtung zeigt, in der sich die künftige Predigt bewegen wird: »Wozu?« Ich hatte vor etwa 10 Tagen einen Brief von einem mir persönlich nicht bekannten Gemeindeglied erhalten, den ich wiederholt gelesen und soeben beantwortet habe. Ein Mensch, der von Haus aus anders ist, als die Leute seiner Umgebung, ist durch Predigten, die er von mir gehört hat, in dem Streben nach Lebensvertiefung bestärkt worden. Er teilt mir das mit und wundert sich zugleich darüber, daß er sich gleichwohl nicht glücklich fühle. In dem Briefe kommt mehrmals die Frage vor: »Wozu?« Ich habe ihm in meiner Antwort in Aussicht gestellt, einmal über dieses »Wozu?« zu predigen. Jetzt verfolgt mich dieses Wort und ich merke ganz deutlich, daß ich wohl schon an diesem Sonntag werde über das Wort »Wozu?« sprechen wollen und müssen.

Ich sehe den Text an, der nach der Perikopenreihe vorgeschrieben ist. Es ist Apostelg. 4, 1—12 mit dem Wort »Es ist in keinem Andern Heil«. Ich hätte zunächst Lust, einen andern zu nehmen, suche aber im 1. Johannisbrief, im Evangelium Johannis und in der Konkordanz ohne Erfolg. Dann kommt es mir, daß ich den vorgeschriebenen Text ganz gut zu meinen — noch ungeklärten — Zwecken werde brauchen können. Ich schreibe in den Kirchenzettel ein: Text Apostelg. 4, 1—12, Lied 249 »Du, meine Seele, singe« (zugleich sorge ich dafür, daß Vers 9, an dem einmal ein Gemeindeglied stark Anstoß genommen hat, nicht gesungen werde, sondern zum Schluß V. 8 und V. 10) und füge nach meiner Gewohnheit eine Notiz über das Thema der Predigt bei: Hauptpr. Dr. Geyer predigt über das Thema: »Wozu ist der Mensch auf der Welt?« Ich wollte zuerst nur schreiben: »Wozu?« allein das klang mir gemacht; ich fürchtete, es könnte sensationell wirken, so formulierte ich das Thema, wie angegeben.

Als der Kirchenzettel eben geschrieben war, kam eine 18jährige Schülerin zu mir und fragte, ob ich am kommenden Sonntag predige. Ich sagte: ich wolle über das Thema sprechen, wozu wohl der Mensch auf der Welt sei. Sie meinte, der Mensch sei nicht dazu da, glücklich zu sein, auch nicht nur um zu arbeiten, sondern um Mensch zu sein; so habe sie mich im Pädagogikunterricht verstanden und so ähnlich habe sich auch Dr. Johannes Müller in einem Vortrag ausgesprochen. In diesem Augenblick kam mir zum Bewußtsein, daß ich es doch noch anders meine, mehr sozial und mit stärkerer Betonung der Hingabe an Gott.

2. Dienstag Abend. Nach dem Abendessen war ich allein im Garten und ließ meine Gedanken sich ganz von selbst klären.



Ob ich eigentlich selbst dazu da sei, anderen Menschen zu helfen? Ich dachte an eine Broschüre, die ich eben geschrieben und an den Verleger geschickt hatte. Ich wußte, daß sie mir manche harte Stunde bereiten werde, aber ich wollte mich keinesfalls bestimmen lassen von Rücksichten auf meine Bequemlichkeit, mein Fortkommen und dergl. Gewiß, ich wollte auch die Menschen vorwärts bringen. Aber das war es doch nicht eigentlich, was mich innerlich erhob. Viel mehr das Bewußtsein oder der Wunsch, Gottes Willen zu erfüllen und sein Handlanger zu sein. Ich möchte auf der Welt sein, um Gottes Werk zu fördern und mich nicht hindern lassen durch egoistische Rücksichten. Daß ich so weit bin, das rechne ich zu meinem Anteil am »Heil«. — Plötzlich tauchte das Jesuswort auf: »Wer sein Leben verliert — der gewinnt es«. Ich möchte das Leben verlieren können. Es ist möglich, daß ich wegen meiner religiös-theologischen Stellung abgesetzt werde. Diese Absetzung wünsche ich in diesem Augenblick, um Gott einmal ein wirkliches Opfer zu bringen, aber doch so, daß ich mich zugleich auch davor ein wenig fürchte.

Jesus steht vor meinem Auge als der durchaus Selbstlose, nicht nur den Brüdern, sondern vor allem Gott Hingegebene. Das macht es aus, daß in ihm das »Heil« ist.

Solange ich etwas sein will, glücklich, oder nützlich oder vollkommen, steht mir selbst das »Ich« im Wege. Deutlich sehe ich und machtvoll fühle ich mich ergriffen von dem Ideal, mich selbst ganz zu vergessen über dem Dienst, zu dem mich Gott braucht. Dabei fällt mir das Wort »aufgehoben« im dreifachen Hegelschen Sinn ein. Ich möchte »aufgehoben« werden, indem mein Ich durchstrichen, in Gottes Willen aufgenommen und dadurch zugleich erhöht wird. Ich erinnere mich an einen Wandspruch in meinem Zimmer in Adelboden. Er enthielt die beiden Worte »Ich« und »Er«. Das Ich war durchstrichen. Der Gedanke gefällt mir; aber die Form seines Ausdrucks erregt mir ästhetisches Unbehagen.

Es ist ganz still um mich geworden. Indem ich mich von selbst der Stille um mich überlasse, fühle ich mich tief innerlich beruhigt. Ich fühle, daß es zum Frieden gehört, sich selbst zu vergessen und in etwas anderem aufzugehen. Ich möchte nichts für mich mehr wünschen, keine Auszeichnung, keinen Titel und dergleichen Nichtigkeiten. Dadurch stellen wir das Ich in den Mittelpunkt und werden ruhelos. Ruhe gibt es nur für den, der selbstlos wird und sich hingibt an etwas Objektives. Die Menschen verderben sich das Leben, indem sie sich vom Strom des Lebens isolieren, statt sich in ihn hineinzuwerfen, d. h. in Gott und seinen Willen.

Ich sehe, weshalb in keinem Andern das Heil ist. Es hat wohl nur sehr wenige ganz Selbst-lose gegeben. Schleiermachers Rede von den Religiösen, die keinen Mittler brauchen, geht mir durch den Sinn. Ich halte sie für unrichtig. Ich brauche einen Mittler, andere ganz gewiß auch.

Fernes Wetterleuchten hinter den Häusern, die meinen Garten umgeben. Ich freue mich des Lichtscheins und fühle zugleich etwas Erhabenes, Ehrfurchtgebietendes im Blitzen. Das Heil »labt und schreckt« zugleich. Ich wundere mich, daß mir gerade die Worte »labt« und »schreckt« einfallen.

»Labt und schreckt«. So war es in den großen Zeiten, in denen die Menschen sich selbst vergaßen, 1813. 1870. Kindheitserinnerungen tauchen auf an 1870. Das Große war doch, daß die Menschen sich selbst damals über den großen Ereignissen vergessen konnten.

Hodlers machtvolles Bild der Erhebung von 1813 aus der Universität Jena tritt in greifbarer Lebendigkeit vor mein inneres Auge. Die Studenten marschieren, bewegen sich. Das ist der Marsch der Selbstlosigkeit.

Bei allen diesen Stimmungen und inneren Anschauungen fühle ich deutlich, daß hier etwas von dem erscheint, was in Jesus verkörpert ist.

Es ist dunkel um mich. Von den nächsten Gartenbäumen sehe ich nur die Stämme, die Kronen verlieren sich im Dunkel. So geht es mit dem »Wohin?« und »Wozu?«

Ich sage mir: das alles kannst du predigen. Da mußt du aber deine Eindrücke festhalten. Also hinauf in das Haus, damit du sie zu Papier bringst.

Ein Licht im Nachbarhaus, das durch ein geöffnetes Fenster fiel, hatte fast wie ein Stern ausgesehen. Nun wurde es ausgeblasen. Es durchschauert mich, daß wir Lichter für Sterne halten können, und der Gedanke: »es ist in keinem Andern Heil« berührt mich lebhaft. Jesus ist ein Stern, kein verlöschendes Licht.

Im Hause gehe ich an einem Tischchen vorbei, auf den eines meiner Kinder Salzmanns »Krebsbüchlein« gelegt hat. Wozu sind viele Menschen auf der Welt? Nur um Krebsbüchlein zu schreiben!

Es ist spät geworden. Ich gehe daher zu Bett und schreibe liegend nieder, was mich bewegt:

»Wozu?!« (Wozu sind die Menschen auf der Welt?) Um Krebsbüchlein zu schreiben! Vor Gegenbeispielen sehen wir kaum die paar Beispiele des »Heils«.



Manche geben sich als Sterne — und sind Lichter, die ausgeblasen werden.

Ist nicht auch unser Leben eine Sammlung von Gegenbeispielen? Wozu sind die Menschen auf der Welt? Wenn sie mit Sätzen antworten, die sich um das Wort »Ich« drehen, sind sie auf dem Irrweg. Das »Ich« stört Glück und Vollkommenheit. Man kann auch nicht sagen: wir sind auf der Welt, um andere glücklich oder vollkommen zu machen. Denn es ist möglich, daß wir sie zu Leuten machen, die ihrerseits »Ich« sagen.

Das Ich verschwebt im großen Ruhegefühl. Das Heil beginnt, wo ich nicht an »mich« denke und wo mein Ich nicht der Mittelpunkt der Welt ist, um den sich alles drehen soll.

Das Ich darf nicht isoliert, nicht losgelöst werden. Es muß in den Strom des Gotteswillens hinein. Gottes Ackerwerk muß geschehen.

Davon haben wir 1813, 1870 etwas erlebt. Hodlers Bild in Jena predigt das.

Das »Wozu?« leuchtet wie ein Blitz immer wieder auf, oft erscheint es plötzlich. Es soll aufhellen, nicht schrecken. Wir fürchten halb, halb wünschen wir unser Ziel!

Jesus hat auf die Frage »Wozu?« im Vaterunser geantwortet: Dein Name! Dein Reich! Dein Wille!

Dieser Jesus ist Mittler. Manchmal Freund (Kamerad), manchmal Offizier, der uns mit fortreißt.

Nicht jeder sieht das Ende und Ziel. So sehen wir vom Baum in der Nacht nur den Stamm, aber er bürgt dafür, daß auch die Krone da ist.

Wozu?! Wir sind zu etwas sehr Großem bestimmt. Wir sind ahnungslose Königskinder. Wie das auf uns wirkt, wenn wir unser Geschlecht und unsre Zugehörigkeit zu Gott entdecken! Unsre Bestimmung weist uns über uns hinaus: das natürliche Ich wird aufgehoben (negiert), das wahre Ich wird aufgehoben (bewahrt), um in anderem Sinn aufgehoben (erhöht) zu werden.«

3. Mittwoch. An diesem Tag gehen mir nur die Gedanken von gestern durch den Sinn, ohne jedoch an Kraft und Anschaulichkeit zu gewinnen. Ich habe viel in der Schule zu tun. Es beschäftigt mich mehrmals der Gedanke, daß wir nur dann richtig an unserer Persönlichkeit arbeiten, wenn wir uns selbst vergessen über der Arbeit, die wir zu tun haben.

Am Abend ist »Besprechungsabend«, den Rittelmeyer leitet. Es wird ausführlich die Frage behandelt, wie wir zu richtiger Selbsterkenntnis kommen und uns vor innerer Unwahrhaftigkeit bewahren können. Es freut mich, daß von mehreren Anwesenden die Beschäftigung mit unserem Ich für gefährlich angesehen wird. Die Arbeit sei der Spiegel, in dem wir uns selbst sehen können. Ich stimme dem lebhaft zu und gebrauche das Bild von dem Kinde,

das ein Pflänzchen eingesetzt hat und das Wachstum unmöglich macht, weil es immer wieder nachgräbt und sehen will, ob es denn richtig eingewurzelt sei.

4. Donnerstag. Da ich eben eine Aufforderung erhalte, für das Archiv für Religionspsychologie einen Beitrag zu liefern, benutze ich die wenigen freien Stunden dieses Tages, um das Vorstehende, solange es noch ganz frisch und zuverlässig in meiner Erinnerung lebt, niederzuschreiben. Ich wundere mich darüber, daß die Reflexion über das vorgestern und gestern innerlich Erlebte die Freude an der Predigtarbeit nicht stört. Es ist eben etwas Abgeschlossenes und wird durch die Aufzeichnung nicht verändert. Was ich zu sagen habe, steht ziemlich deutlich vor meinem Geiste. Ich bedaure, heute Abend verhindert zu sein, einige Gedanken gleich rednerisch auszuführen. Ich freue mich auf den Sonntag und hoffe, es wird bei der Predigt »etwas herauskommen« für den Fragesteller, an den ich immer denke, für andere und für mich selbst.

Am Abend zwischen 6 und 7 Uhr finde ich noch Zeit, die Einleitung der Predigt ausführlicher zu skizzieren (bis zu den Worten: »einen Anstoß sollte geben können«).

5. Freitag. An diesem Tage war ich wie an den vorangegangenen Tagen viel in der Schule beschäftigt, weil eben Visitation war. Am späten Abend läßt mir meine Predigt keine Ruhe mehr. Ich schreibe sie in lebhafter Erregung in etwas mehr als zwei Stunden (8¾—11 Uhr) nieder, genau so, wie sie hier abgedruckt wird. Eine ganz kurze Hemmung trat nur ein zwischen den Worten »Jesus Christus« und dem Anfang des neuen Abschnittes »Als ich unlängst in stiller Nacht«. Zwischen 7½ und 8 Uhr hatte ich auf einem kurzen Spaziergang die Burg sich wundervoll vom goldgelben Abendhimmel abheben sehen.

6. Samstag Vormittag. Ich lese die gestern Abend geschriebene Predigt durch. Ich kann durchaus nicht sagen, daß ich mit ihr zufrieden bin. Ich mache die Beobachtung, daß ich zum langsamen Lesen gerade 20 Miunten gebraucht habe. Würde ich sie halten, wie ich sie geschrieben habe, dann würde sie auch zu kurz ausfallen. Sie noch einmal zu schreiben, kann ich mich indes nicht entschließen, weil ich die innere Erregung von gestern sicher nicht mehr erreichen würde, aber ich hoffe bei dem mündlichen Vortrag praktischer, verständlicher und packender das herauszubringen, was ich sagen will. Ganz im Stillen tröste ich mich damit, daß schon oft die Predigten etwas ausrichteten, die mir nicht gefielen, und daß umgekehrt solche, an denen ich mich am meisten gefreut habe, ohne



Echo aus der Gemeinde geblieben waren. Ich wende mich einer ganz anderen Arbeit zu und schreibe einige Erinnerungen an den Historiker Hegel, dessen 100. Geburtstag heute ist, nieder, um die ich gebeten worden bin. Ich habe das deutliche Gefühl, daß zunächst ein gewisser Abstand zwischen mir und meiner Predigt eintreten muß, ehe sie ganz mein Eigentum werden kann. So etwa muß es einem Maler zumute sein, der ein Bild fertig vor sich sieht und darüber erschrickt, daß er nur einen Teil von dem, was er innerlich gesehen hat, auf die Leinwand hat bringen können.

7. Samstag Abend. Vor dem Zubettegehen lese ich die Predigt noch zweimal durch und vergegenwärtige mir dadurch ihren Gedankengang. Ein eigentliches Memorieren ist, wie mir das bei Predigten, die ich in einem Zuge niedergeschrieben habe, öfter begegnet, nicht notwendig. — Ich schreibe eine Postkarte an einen befreundeten Kaufmann, der meistens meine Predigten nachstenographiert, ich wäre ihm dankbar, wenn er ein möglichst genaues Stenogramm aufnehmen könnte.

8. Sonntag Vormittag. Zwischen acht und neun Uhr überdenke ich noch einmal die Predigt. Ich gehe im Garten auf und ab, das Konzept in der Hand. An einigen Stellen werde ich bei der mündlichen Ausführung wahrscheinlich etwas einschalten. Ich schreibe mir die oben als Anmerkungen wiedergegebenen Notizen mit Bleistift in das Konzept ein[1]). Einige Stellen spreche ich unwillkürlich laut aus. Gegen ½10 Uhr begebe ich mich in die Sakristei. Während des Gesangs des Eingangsliedes vergegenwärtige ich mir zum letztenmal ganz kurz den Gang der ganzen Predigt.

Die Predigt.

Apostelgeschichte 4, 1—12.

A. Konzept.

Die Frage: »Wozu ist der Mensch auf der Welt?« will ich heute zu beantworten suchen.

Die Antworten, die uns die Menschen unsrer Umgebung nicht mit Worten, sondern mit der Tat auf die Frage geben, sind oft

B. Stenogramm.

Liebe Gemeinde! Die Frage: »Wozu ist der Mensch auf der Welt?«, die ich für diese Predigt angekündigt habe, wird eigentlich von einem jeden Menschen beantwortet, er mag es wissen oder nicht, denn nicht so sehr die Worte, die als Antwort ausgesprochen werden, als vielmehr das Leben, das ein jeder Mensch führt, ist eine Antwort auf die Frage »Wozu ist der Mensch auf der Welt?« Freilich, wenn wir

[1]) Diese Anmerkungen sind in Klammern in den Druck A eingefügt.

recht unbefriedigend. Wir haben den peinlichen Eindruck, daß viele Menschen nur zu leben scheinen, um zu zeigen, wie man es nicht machen darf. In der pädagogischen Literatur gibt es ein außerordentlich reizvoll geschriebenes Büchlein, das für wenige Pfennige in jeder Buchhandlung zu haben ist. Ich meine das von Salzmann verfaßte »Krebsbüchlein«. Sein Verfasser hat sich die Menschen genau daraufhin angesehen, wie sie ihre Kinder erziehen, und gefunden, daß sie uns vortrefflich zeigen — wie man es nicht machen soll. Manche verstehen es ausgezeichnet, ihre Kinder zur Unwahrhaftigkeit, zur Mißachtung von Natur und Menschen und zu zahllosen anderen Untugenden zu erziehen. Sie liefern uns nicht Beispiele, wie man es machen soll, sondern nur Gegenbeispiele, wie man es nicht machen darf. Ganz ähnlich geht es mir, wenn ich aus dem Leben der Menschen um uns her etwa die Antwort entnehmen sollte auf unsere Frage: Wozu ist der Mensch auf der Welt?

Ich habe den Eindruck, daß uns viel öfter gezeigt wird, wozu der Mensch nicht auf der Welt ist, als wozu er da ist. Dabei will

uns diese lebendigen Antworten anschauen, die auf die Frage gegeben werden, wozu wir denn eigentlich da sind, dann begegnet uns mancher etwas peinliche Eindruck; denn wenn wir so die Menschen unserer Umgebung betrachten, wie sie leben, können wir uns der Wahrnehmung nicht erwehren, als ob uns eigentlich sehr viele Menschen weniger zeigen, wie man leben soll, als daß sie uns vielmehr kundtun, wie man nicht leben soll. Sie geben uns nicht Beispiele des Lebens, sondern Gegenbeispiele. In der pädagogischen Literatur gibt es ein außerordentlich reizvoll geschriebenes Büchlein, das in jeder Buchhandlung für wenige Pfennige zu haben ist, das ist das Krebsbüchlein von Salzmann. Der Verfasser hat sich die Leute in seiner Umgebung genau daraufhin angesehen, wie sie ihre Kinder erziehen, und gefunden, daß die Leute es ganz vortrefflich machen, wenn man nämlich die Kinder zu allerlei Untugenden, zu Lügenhaftigkeit, zur Unmäßigkeit usw. erziehen will. Also der hat gesagt: Seht nur einmal die Menschen an, wie sie ihre Kinder wirklich erziehen, da könnt ihr sehr viel lernen, nur nicht, wie man es machen soll, sondern wie man es nicht machen darf. Und so geht es uns auch, wenn wir die Menschen unserer Umgebung betrachten: wie antworten sie auf die Frage »Wozu ist der Mensch auf der Welt?«

Wir haben die Meinung, daß die Menschen gerade dazu nicht auf der Welt sind, wozu die meisten anzunehmen scheinen, auf dieser Welt zu sein. Da haben wir noch gar nicht von denen geredet, die in die größte Verlegenheit kommen,

ich noch gar nicht davon reden, daß manche Menschen in große Verlegenheit kämen, wenn sie plötzlich sagen sollten, wozu sie eigentlich selbst dazusein glauben. Sie wissen es nicht, sondern leben eben so darauf los, wie sie es von andern auch sehen. Ich rechne auf eure allgemeine Zustimmung, wenn ich sage: So geht es unmöglich.

Wer blindlings durch den Wald geht, und in jeden Weg einbiegt, der ihm betreten und darum gangbar erscheint, muß sich notwendig verirren. Ja er wird irgendwohin kommen, aber zuletzt bekennen: ich Tor, warum bin ich so blindlings zugeschritten. Nun finde ich mich an einem Ort, an den ich doch gar nicht kommen wollte. Es ist aber unendlich traurig, wenn ein Mensch, wohl gar zu spät, vielleicht erst am Rand des Grabes zu der Erkenntnis kommt, daß sein Leben ein sinnloses, weil zielloses Wandern gewesen ist.

Ihr meint, das kommt nicht vor? O, das begegnet uns öfter, als man glauben sollte. Es ist darum gewiß gut, wenn wir heute darüber nachdenken, wozu wir da sind. Selbst wenn ihr mit der Antwort, die ich geben kann, gar nicht einverstanden wäret, wenn man die Frage wirklich an sie stellt: »Weißt du, wozu du auf der Welt bist?« und die antworten: »Darüber habe ich wirklich noch nicht nachgedacht. Ich lebe eben so darauf zu, so wie meine Vorfahren gelebt haben; und wie die andern Leute leben, so lebe eben auch ich darauf zu; es ist mir noch gar nicht in den Sinn gekommen, mich selbst zu fragen, wozu ich auf der Welt bin, ich habe diese Frage überhaupt ganz und gar für unnötig, für durchaus überflüssig angesehen.« Aber, liebe Freunde, sagt es doch selbst, ob es auf diese Art gehen kann, daß man einfach so darauf loslebt!

Es kann sein, daß jemand durch den Wald gehen will und weiß nicht recht, welchen Weg er einschlagen muß; aber seht, da betritt er den einen Weg, dann mündet dort einer herein, der scheint auch ganz gut zu gehen zu sein, er führt durch schattige Partien, dann biegt ein neuer Weg herein. Wenn er so weiter geht, muß einmal der Augenblick kommen, wo er sich sagt: Ich Tor, wo bin ich hingekommen, woran habe ich gedacht, was habe ich eigentlich gewollt; ich bin durch den Wald gegangen und jetzt bin ich an einem Ort, von dem ich nichts wußte und an den ich nicht dachte. Das, liebe Freunde, kommt dabei heraus, wenn die Menschen so recht darauf losleben und fragen nicht nach Bestimmung und Ziel ihres Lebens. Irgend einmal finden sie sich an einem Punkt, irgend einmal, vielleicht am Rande des Grabes, kommt es ihnen zum Bewußtsein: Mein ganzes Leben ist ja töricht, unvernünftig, sinnlos gewesen, es war ein Wandern ohne Zweck und Ziel. —

Vielleicht meint der eine oder andere unter euch: So schlimm kann es nicht sein, irgend etwas will jeder Mensch, irgend etwas leitet ihn doch. Aber ich versichere euch, es gibt außerordentlich viel Menschen, die wirklich gar keinen Sinn in ihr Leben hineinbringen, die wirklich einfach sinnlos, vernunftlos, planlos, ziellos darauflos leben. Und wenn wir auch nach unserer Ueberzeugung weit von dieser Art zu leben entfernt sind, ist es für keinen unter uns über-

hätte ich vielleicht doch nicht ganz umsonst gepredigt. Denn wenn ihr eine bessere findet, als ich sie geben kann, dann werdet ihr mich jedenfalls nicht schelten wollen, wenn ich euch wenigstens zum Suchen und Selber-Entdekken einen Anstoß sollte gegeben haben.

Ich kann und will euch natürlich nicht verschweigen, daß die Frage schon oft gestellt und beantwortet wurde. Wir tun gut, die schon vorliegenden Antworten zunächst einmal zu betrachten.

In der sogen. Aufklärungszeit haben die meisten Menschen gedacht, sie seien recht eigentlich dazu da, um glücklich zu sein. Aber sagt doch selbst, ob ihr euch getrauen würdet vor allen denen, die als Unglückliche in unserer Erinnerung fortleben, zu behaupten, daß sie die Bestimmung ihres Lebens oder religiös geredet ihr »Heil« verfehlt haben. Nein, das ist ja vielmehr gerade ein Zeichen überragender Größe, daß

flüssig, einmal über die Frage gründlicher nachzudenken, wozu wir eigentlich auf der Welt sind. Natürlich kann ich euch auf diese Frage keine andere Antwort geben, als die, welche ich mir auch allmählich angeeignet habe auf Grund dessen, was ich bis jetzt erlebt habe. Es kann sehr gut sein, daß der eine oder andere unter euch ist, der mit meiner Antwort gar nicht zufrieden ist. Ich grolle ihm ganz und gar nicht und hoffe vielmehr, er wird mir nicht zürnen, wenn er vielleicht eine bessere Antwort geben kann auf die Frage, wozu der Mensch auf der Welt ist, und er wird vielleicht auch diese Predigt nicht für ganz vergeblich gehalten ansehen, wenn sie ihm nur wieder eine neue Anregung oder einen neuen Anstoß gegeben hat, sich selbst darüber klar zu werden, was das Ziel und was die Bestimmung seines Lebens sein soll.

Davon kann ich natürlich nicht schweigen, daß die Frage »Wozu ist der Mensch auf der Welt?« schon sehr oft gestellt und sehr oft beantwortet worden ist. Es ist recht nützlich, wenn man dazwischen einmal diesen gegebenen, sozusagen geprägten und gemünzten Antworten einige Augenblicke Aufmerksamkeit schenkt.

In der Zeit der Aufklärung oder des Rationalismus hat man auf die Frage: Wozu ist der Mensch auf der Welt?« am liebsten geantwortet: Ach, wir sind auf der Welt, um glücklich zu sein. Seht, so klingt es noch durch Beethovens Fidelio hindurch: Wir werden glücklich werden! Diese Antwort befriedigt euch nicht. Wir wollen einmal die Probe darauf machen. Sollten wir wirklich annehmen, daß all die Menschen, die unglücklich gewesen sind, die als unglücklich in unserer Erinnerung fortleben, sollten wir annehmen, daß all die Menschen, die jetzt leben und von denen wir überzeugt sind, daß sie unglücklich sind, für alle Zeiten ihre Bestimmung oder, religiös ausgedrückt, ihr Heil versäumt haben sollten? Nein, eher das Gegenteil scheint wahr zu sein.

ein Mensch auf das, was man so schlechthin Glück nennt, verzichtet.

Ich habe den Eindruck sehr oft erhalten, als ob der Mensch dann erst richtig den Pfad des Heils betreten habe, wenn er imstande ist, auf das, was man so das äußere Glück nennt, zu verzichten, wenn er fähig ist, dieses äußere Glück willig auf den Opferaltar zu legen. —

Die Lebenshöhe, die ein Mann wie Bismarck eingenommen hat, ist wohl manchem unter uns erst zum Bewußtsein gekommen, als wir sein tapferes Wort hörten, der Mensch sei nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um seine Plicht zu tun. Wir fühlen da stark den inneren Zusammenklang seines Geistes mit dem des großen Königsbergers Immanuel Kant, der seinen glückshungrigen Zeitgenossen zurief, nicht glücklich solle der Mensch sein, sondern vollkommen.

Die Größe eines Mannes wie Bismarck ist vielleicht manchem unter uns erst in dem Augenblick so recht sichtbar und greifbar geworden, als er von seinem tief empfundenen Wort berührt wurde, daß der Mensch nicht auf der Welt sei, um glücklich zu sein, sondern um seine Pflicht zu tun. Und seht, da berührt sich Bismarck gerade mit der Meinung, die dem glückshungrigen Jünger des Aufklärungszeitalters von dem großen Königsberger Philosophen entgegengehalten worden ist, der auch meinte, wir seien durchaus nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um vollkommen zu werden. —

Das ist eine Wahrheit, die wir heute oft genug in die Worte gekleidet antieffen, der Mensch sei dazu da, ein wirklicher Mensch zu sein oder, wie man ja wohl auch sagt, eine Persönlichkeit. Diese Rede mögen wir uns um so freudiger aneignen, weil wir deutlich genug sehen, daß wir eben damit auf den Weg zum höchsten Glücke treten, also auf eben den Weg, den wir vorher so heroisch schienen verlassen zu haben. Es ist ja wirklich so, daß

Diese Antwort ist uns nur in einer etwas anderen Form in der Gegenwart recht geläufig. Wir geben vielleicht am häufigsten auf die Frage »wozu ist der Mensch auf der Welt?« die Antwort: Ja er ist auf der Welt, um wirklich Mensch zu sein, er ist auf der Welt, um eine Persönlichkeit zu sein — und wir geben diese Antwort umsomehr, oder wir geben diese Antwort um so lieber, weil wir einen ganz sicheren Instinkt dafür haben, daß wir eben, indem wir nichts anderes sein wollen, als eine Persönlichkeit oder ein wirklicher Mensch, ja gerade wieder den Weg zum Glück oder zum Heil betreten, auf den wir vorher so großmütig oder so heroisch schienen Verzicht geleistet zu haben. In der Tat, es ist etwas durchaus Wahres daran, daß der Mensch sich immer selbst um sein Glück betrügt, wenn

das Glück oder das Gefühl tiefer innerer Befriedigung gerade den flieht, der es zu erhaschen sucht, und dafür in dessen Fenster hereinguckt, der zunächst gar nicht nach ihm gefragt hat.

Allein ich nehme an, daß wir so weit seien, nicht glücklich, sondern vollkommen sein zu wollen oder, was auf das nämliche hinauskommt, daß wir nicht das äußere Glück sondern die tiefinnerliche Befriedigung unsres Wesens ersehnen, wenn das auch nicht immer, sondern nur in den ernsteren und erhabeneren Stunden unseres Lebens uns zu Bewußtsein kommt. Sind wir denn nun damit endgültig mit uns und unsrer Bestimmung im Reinen?

Ich denke an einen Menschen, der das Glück durchaus nicht auf den viel begangenen Wegen suchte, sondern das wagte, wozu ich so manchmal euch Mut zu machen suchte, nämlich anders zu sein als die große Menge. Und eben dieser edle Mensch klagte zugleich, daß sich nun doch das Gefühl innerer Befriedigung und Beruhigung nicht einstellen wolle. Wer kann aber solch ein Ergehen mit ansehen, ohne zu fragen: ja wozu soll ich denn auf das

er es um jeden Preis haben will, da das Glück gerade den flieht, der ihm nachjagt.

Also, liebe Freunde, so scheint es zu stehen, daß wir doch eigentlich eine runde, klare, einfache Antwort geben können auf die Frage: »Wozu ist der Mensch auf der Erde?« Er ist dazu da, um ein richtiger Mensch zu sein, er ist dazu da, um an seiner Vollkommenheit zu arbeiten, er ist dazu da, um eine rechte Persönlichkeit zu werden, und dabei wird er die Erfahrung machen, daß sich sein Glück ganz von selbst einstellt. Ja liebe Freunde, wenn es nur wirklich so wäre! Aber es kann auch ganz anders sein.

Ich weiß von einem Menschen, der sich, angeregt durch unsere Predigten, auf allerlei Weise mit sich selbst beschäftigt hat und hat gearbeitet an der Vertiefung seines Lebens. Dieser Mensch hat Ernst gemacht, eine Aufgabe zu verwirklichen, die wir hier manchmal ausgesprochen haben, indem wir etwa sagten: Der Mensch muß anders sein als seine Umgebung, oder er muß wenigstens anders sein können. Er war wirklich anders als seine Umgebung: er hat sich ganz und gar Verzicht auferlegt auf solche Dinge, die in seiner Umgebung gang und gäbe sind, er war in der Tat anders als die Leute um ihn her. Er lebte gediegener, innerlicher, und doch, das was er nun als etwas ganz Selbstverständliches erwartet hatte, das Gefühl innerer Beruhigung und tiefer Beseligung ist nicht gekommen, und

äußere Glück verzichten und wozu soll ich anders sein als die Menge, wenn ich doch nichts davon habe! Wozu?

Wozu? Ihr versteht es vielleicht, wenn ich sage, daß ich dieses »Wozu?« bis in die Seele hinein gehört habe, daß es mich verfolgt hat und mich recht eigentlich genötigt hat, heute über dieses einzige Wörtchen zu predigen: »Wozu?« »Wozu?« —

Es ist mir recht klar und deutlich geworden, daß in allen Antworten, die wir auf die Frage: »Wozu ist der Mensch auf der Welt?« gehört haben, noch ein Fehler steckt. Solange wir darauf antworten, ich möchte vollkommen sein, ich möchte eine Persönlichkeit sein, ich möchte glücklich sein, nehmen wir für uns eine Stellung in der Welt ein,

da hat sich ihm nun die Frage aufgedrängt: wozu plage ich mich denn, wozu verzichte ich auf alles Mögliche, was die anderen Leute ruhig genießen, wozu arbeite ich an mir selbst? Wozu, wozu, wenn eigentlich doch nichts Richtiges dabei herauskommt, wenn ich gerade auf diese Weise auch nicht glücklicher werde, wenn ich auf diese Weise die tiefe glückliche Befriedigung nicht finden kann, jetzt weniger wie vorher. —

Seht, dieses »Wozu?« hat hineingehallt in meine innerste Seele, dieses eine Wörtchen hat mich verfolgt und nicht losgelassen, und als ich mich im Anfang dieser Woche besinnen wollte, ja worüber will ich nächsten Sonntag zu meiner Gemeinde sprechen, wußte ich eines: ich muß reden über dieses eine Wörtlein: Wozu? — wozu ist der Mensch auf der Welt?

Denn es kam mir jetzt ganz deutlich zum Bewußtsein, daß all diese Antworten, die wir gehört haben: der Mensch ist auf der Welt um glücklich zu sein, oder der Mensch ist auf der Welt um seine Pflicht zu tun, oder der Mensch ist auf der Welt, um vollkommen zu sein, um eine Persönlichkeit zu sein, alle miteinander noch Fehler haben müssen, denn hier ist ein Mensch, der hat wirklich alles versucht, der hat sich die größte Mühe gegeben, und sagt nun: ja auf diese Weise bin ich doch nicht zum Frieden und zu innerer Beruhigung gekommen. Wo steckt da der Fehler? Ich glaube diesen Fehler ganz deutlich zu spüren: Wir kommen unter gar keinen Umständen an das Ziel unserer Bestimmung, solange wir auf die Frage »Wozu ist der Mensch auf der Erde?« eine Antwort geben, in der das Wörtlein »ich« vorkommt. Solange wir sagen: ich möchte glücklich sein, ich möchte vollkommen sein, ich möchte Mensch werden, ich möchte eine Persönlichkeit werden, versündigen wir uns gegen die ewige Gesetzgebung Gottes. In dem Augenblick, wo ich in meine Ant-

die uns nicht zukommt, die wider das göttliche Naturgesetz des Lebens und wider die Ordnung des Heils ist. Wir stellen nämlich dabei unsere eigene Person oder, was aus ihr werden soll, unsere eigene Persönlichkeit in den Mittelpunkt der Welt. Und das rächt sich. Der Fehler liegt einzig und allein an dem Wörtlein »Ich«. Dieses Ich hindert gerade das, was wir begehren, gleichviel ob der Gegenstand unsres Verlangens Glück oder Vollkommenheit genannt wird. Und damit tritt eine ganz neue, uns zunächst wahrscheinlich sehr befremdende Aufgabe an uns heran, dieses Wörtlein »Ich« auszustreichen.

Laßt mich davon recht anschaulich und praktisch reden. Denn das fühlen wir wohl alle, mit Theorien ist hier nichts zu erreichen, sondern nur mit wirklichen Erfahrungen und Versuchen.

Da erinnere ich mich etwa an die Zeit des großen Krieges. Wie merkwürdig waren doch damals die Menschen in

wort das Wörtlein »ich« aufnehme, verstoße ich gegen die ewige Ordnung Gottes; denn der hat die Welt so eingerichtet, daß nicht wir mit unserem Wörtlein »ich« den Mittelpunkt bilden können. Und in dem Augenblick, wo wir es doch versuchen, wo wir meinen, wir sind dazu da, daß wir glücklich werden, daß wir vollkommen werden, daß wir rechte Menschen oder rechte Persönlichkeiten werden, in dem Augenblick machen wir die Erfahrung, daß es so nicht geht. Denn die ewige Gesetzgebung richtet sich nicht nach unseren Wünschen, sondern wir müssen uns mit unseren Wünschen einrichten nach den ewigen Ordnungen unseres Gottes. Da ist mir etwas ganz klar und deutlich geworden: nur dann werden wir zu innerer Befriedigung kommen, nur dann wird uns das ersehnte Heil aufleuchten, wenn wir es wagen, Ernst zu machen mit der Austilgung oder mit der Ausstreichung dieses unserem Glück und unserer Vollkommenheit im Wege stehenden Wörtleins »ich«. Und so gebe ich eine ganz neue Antwort auf die Frage: wozu ist der Mensch auf der Welt? Ich gebe die Antwort: wir sind zweifellos nur dazu auf der Welt, daß wir unser Ich durchstreichen, daß wir unser Selbst zurückdämmen, daß wir von unserem Ich loskommen, daß wir selbstlos werden und in letztem Grunde uns hingeben können in den Willen unseres Gottes.

Doch ich habe sehr stark den Eindruck, daß ich mit dieser meiner Antwort: wir sind auf der Welt um selbstlos zu werden, um unser Ich auszustreichen, euch etwas viel zugemutet habe. Ich fühle selbst ganz deutlich, daß ich von diesen Dingen ganz anschaulich und ganz einfach und ganz praktisch reden muß, denn in Wirklichkeit sind das auch ganz einfache und ganz anschauliche und ganz praktische Dinge.

Seht, da denke ich etwa an eine solch große Zeit wie die des Krieges im Jahre 1870. Diesen Krieg erlebte ich mit als Kind in einem Dorf. Nun, viele unter euch wissen es ja, wie es in einem Dorfe zugeht. Wenn man von einem

unserem Dorf. Vorher waren sie hingenommen gewesen von den kleinen Dingen, die sie zu treiben hatten und es gab wie überall so auch da Feindschaften zwischen Nachbarn, Parteiungen in der Gemeinde, Unzufriedenheit und Klatscherei (enger Horizont!).

schönen Hügel hinabsieht in solch ein friedliches Dorf, da meint man, da müßte lauter Glück und Wohlergehen sein, aber wenn wir darin wohnen, merkt man, es ist ganz anders. Seht; diese Leute in einem solchen Dorf sind beschäftigt mit kleinen Anliegen. Sie haben einen engen Horizont und in diesem engen Horizont verengen und verkleinern sich auch die Menschen sehr leicht. In unserem Dorf war es nicht schlechter als in irgend einem anderen. Aber es war ganz selbstverständlich, daß die Menschen kleinlich waren, daß jeder nur auf seinen Nutzen und seinen Vorteil aus war, daß die Nachbarn sich nicht recht miteinander vertrugen, daß es allerlei Klatsch gab und Parteistreitigkeiten in solch einem Dorfe. Ja das ist nun eben einmal so — und seht, in dieses enge und kleinliche Leben hinein platzt nun auf einmal die Nachricht: Es gibt Krieg mit Frankreich!

Als aber hier ein Sohn und dort ein Bruder und aus einem dritten Haus sogar der jung verheiratete Mann ins Feld gezogen war, kam über alle Menschen ein größerer Zug, es kam ein edlerer Stil ins Leben und man fühlte einen höheren Schwung (Schuhmacher!).

Es dauerte gar nicht lange, da hieß es: Da muß der Sohn mit ins Feld ziehen und dort müssen die Brüder mit ins Feld und dort muß gar ein junger eben verheirateter Mann auch ins Feld rücken. Da geschah nun etwas Merkwürdiges in diesem Augenblick: da änderten sich auf einmal unsere einfachen Bauern, es kam etwas wie innerliche Verklärung über sie, es kam ein Stil in dieses kleinliche Leben hinein, ein großer Zug, etwas wie heroischer Schwung.

Damals habe ich es als Kind für mein ganzes Leben gelernt, was es doch bedeutet, wenn ein Mensch nicht mehr an sich denkt, sondern an andere, und nicht nur an sein Wohl und Wehe, sondern an das Schicksal des Vaterlandes. Daß wir uns an eine große Sache hingeben, so hingeben, daß wir uns darüber selber vergessen, das

Ich war damals ein. Kind und doch ist mir das ewig unvergeßlich, wie diese einfachen Worte, daß es Krieg gibt, daß das Vaterland in Gefahr ist, diese Menschen durch und durch veränderten. Leute, die Jahrzehnte miteinander verfeindet waren, schlossen jetzt ganz selbstverständlich Frieden. Da war auf einmal ein Schwung und ein Zug in den Menschen; diese Menschen waren jetzt einmal genötigt, sich selbst und ihre kleinen Dinge zu vergessen, ihr Blick war mit Gewalt gerichtet auf eine große gemeinschaftliche Begebenheit, auf das Vaterland, und dadurch wurden sie auf ein-

macht uns erst zu etwas.

mal groß. Ja das ist so, liebe Freunde, Menschen werden erst andere Menschen, wenn sie einmal nicht an sich denken, sondern von sich selbst loskommen, wenn sie selbstlos werden und imstande sind, etwas zu wagen und hinzugeben, was in der Tat auch viel größer und wichtiger ist als das eigene Ich. Ach da denke ich an eine Familie, da mußte der Mann mit in den Krieg; er war Schuhmacher, seine junge Frau blieb daheim, führte das Geschäft weiter mit dem Lehrling, so gut es eben ging. Ach die Leute waren nachsichtig, haben eben einmal ein wenig schlechtere Arbeit mitgenommen. Diese Frau habe ich manchmal aufgesucht. Diese Frau hat einen heroischen Zug gehabt, so einfach und schlicht und unbedeutend sie war. Wenn man sie fragte: »Haben Sie Nachricht von Ihrem Mann?« war sie getrost und sagte: »Da kann man nicht viel Federlesens machen in so einer Zeit; heutzutage gehören die Männer hinaus in den Krieg.« Denkt euch, was das bedeutete, wenn der Mensch einmal dazu käme, seinen Blick abzulenken von sich selbst, dann erst hat er den ersten Schritt getan auf dem Wege zu seiner Größe und zu seiner Bestimmung.

Wenn in der Gegenwart so viel die Rede ist von dem großen Befreiungskampf vor hundert Jahren, dann tritt manchmal ein Bild vor meine Seele, das ich, zuerst etwas kopfschüttelnd, im Universitätsgebäude von Jena gesehen habe. Der Schweizer Maler Hodler hat den Aufbruch der Studenten, die ins Feld rücken, dargestellt. Wie diese jungen Menschen marschieren! Die haben ihr Herz in der Fremde und Ferne, da wo die großen Schlachten sollen

Was bedeutet es denn, daß wir jetzt die Erinnerung feiern an das Jahr 1813? Das mag eine große Bedeutung für uns haben, wenn wir uns einmal berühren lassen von diesem Geist der Selbstlosigkeit, wo die Menschen nicht mehr fragten, ob sie ein wenig mehr oder weniger besäßen, ob sie ein wenig gesünder seien oder kränker, oder ob sie ein wenig länger oder kürzer lebten; all diese egoistischen Fragen traten zurück, alles war nur Herz und Sinn fürs Vaterland. Wenn ich das Jahr 1813 nennen höre, dann tritt ganz von selbst vor meine Seele hin ein Bild, das ich gesehen habe, ein Bild, das ich zuerst, wie ich gestehen muß, etwas kopfschüttelnd betrachtet habe, das wunderbare Bild, das der Schweizer Maler Hodler für die Universität in Jena gemalt hat. Hier wird dargestellt, wie

geschlagen werden. Da denkt keiner an sich, sondern nur an Schmach und Befreiung des Vaterlandes, und indem sie das Ich ausschalten und nur mehr Gedanke und Liebe zum Vaterland sind, werden sie groß und bewunderungswürdig. Wer sein Leben verliert, hat Jesus gesagt, der gewinnt es!

Jenenser Studenten ausziehen zum Krieg. Im Vordergrund sehen wir noch mehrere mit ihren Tornistern beschäftigt, andere mit ihren Pferden; im Hintergrund etwas erhöht, auf der Straße, da marschieren sie hin, Mann an Mann, man spürt ganz die Bewegung. Das sind lauter Leute, die sind selbstlos, ganz und gar hingegeben einer großen Aufgabe, die über sie gekommen ist. Diese Leute ziehen alle in eine Ferne, in eine Ferne, wo die großen Schlachten gekämpft werden, und ihr Herz ist berührt von einem einzigen Gedanken, der Schmach und Befreiung des Vaterlandes. So ist es, liebe Freunde; ich kann dieses Bild kaum ansehen, ohne daß mir ein Wort Jesu dabei einfällt: »Wer sein Leben verliert, der gewinnt es.« Das heißt: Wer von seinem Ich loskommt, wer selbstlos wird und gibt sich ganz und gar Gott hin, der ist unterwegs zu seiner Bestimmung und aus dem allein kann etwas Rechtes werden.

Ja, sagt jemand, in so großen Zeiten, da wird wohl der Mensch leicht auch groß. Aber was hilft die Erinnerung und Phantasie?

Nun liegt freilich ein Einwand nahe. Es sagt jemand: „Du kannst wohl recht haben, im Jahre 1870/71 da ging ein großer Zug durch das Leben hindurch; im Jahre 1813 ist das vielleicht noch viel mehr der Fall gewesen, aber wir leben eben nicht in solch einer großen Zeit; das kann wohl sein, daß eine solch große Zeit große Persönlichkeiten hervorbringt, aber wir müssen uns eben behelfen und müssen nun auf diesen Stil des Lebens und Schwung des Lebens verzichten.« Dem kann ich nicht zustimmen.

Nun ich meine schon manchmal gesehen zu haben, wie ein Mann, der sich selbst vergaß über seiner Aufgabe, und eine Mutter, die ganz Aufopferung war für ihre Kinder, von innen heraus verklärt wurde.

Ich sehe das doch manchmal, wie ein Mensch sich hingibt der Aufgabe, die er als Wille der Vorsehung erkannt hat; ich sehe ihn sich hingeben der Aufgabe, die er als Befehl seines eigenen inneren Lebens vernommen hat; indem er sich hingibt, wird er groß. Ich sehe das nicht nur bei Männern, ich sehe das heutzutage noch viel mehr bei Frauen. Habt ihr das nicht auch schon erlebt? Was doch aus einer Frau wird, wenn sie nichts anderes will, als, wie es Langewiesche einmal ausgedrückt hat, »dem Mann dienen und der Armut das Brot geben«, indem

sie ganz und gar Hingebung wird, Hingebung an ihren Mann, und Hingebung vor allem an die Kinder und Enkelkinder? Nein, das sehen wir, wenn wir nur ein Auge dafür haben, rings um uns her immer aufs neue, daß gerade die Selbstlosigkeit, das Sich-selbst-vergessen-können, die Menschen innerlich verklärt, daß gerade das, daß wir von uns loskommen, der Weg ist zu unserer Größe.

Ja schon darin, daß wir uns beim Anblick eines großen Kunstwerkes oder bei der Betrachtung eines Stückes Natur, es sei der goldene Abendhimmel oder unsre aus den Morgennebeln sich erhebende Burg, es sei ein stilles Waldtal oder über unsrem Haupte hinfliehende Gewitterwolken, selbst betrachtend ganz vergessen und mit dem, was unsre Sinne füllt, ganz eins machen, deutet sich das große göttliche Gesetz an, daß wir etwas Rechtes nur werden, wenn wir uns selbst verlieren.

Ja ich möchte euch einmal bei dieser Gelegenheit aufmerksam machen auf eine Erfahrung, die ihr jederzeit, jeden Tag, machen könnt, wenn ihr hinausgeht in die Natur, wenn ihr euch einmal dem Natureindruck ganz hingebt. Wenn ihr etwa euch ganz und gar versetzt in den Anblick des goldenen Abendhimmels, wenn ihr etwa seht, wie sich wunderbar von diesem goldenen Abendhimmel unsere Kaiserburg abhebt, oder wenn ihr in die Stille des Waldes eure Seele hineintragt, oder wenn ihr euch ganz dem Eindruck überlaßt, den über euer Haupt hinwegjagende Gewitterwolken hervorrufen. Ueberall da, wo wir uns ganz und gar der Natur hingeben und nicht mehr an uns denken, überall da kommt über uns ein Gefühl der Liebe, der Dankbarkeit und unter Umständen auch ein Gefühl wie feierliche Stille und Erhabenheit; ja das ist das Gesetz unseres Gottes, das ist seine Bestimmung, daß wir zur Ruhe, daß wir zu unserem Frieden, zu unserem Heil nur kommen, wenn wir einmal unser eigenes Ich ausschalten, wenn wir es ausstreichen, uns selbst vergessen und uns widmen einer anderen, höheren Aufgabe, unsere Seele Gott überlassen und seinem Willen.

Und nun öffnet sich uns ein ganz neuer Blick für die Größe Jesu. Daß er sich ganz verzehrte im Eifer für die Königsherrschaft Gottes, daß er sich ganz vergaß über den armen Brüdern und Schwestern, denen er helfen muß-

Und da müssen wir nun einen ganz neuen Blick tun auf den Herrn Jesus. Nun kommt es mir erst recht wieder zum Bewußtsein, was denn an dem Herrn Jesus das Große und Hinreißende ist; nicht das ist es, daß er etwa sein Ich in den Mittelpunkt stellt, das braucht er ja gar nicht, sondern daß er ganz und gar aufgeht in dem Wunsch, das Gottesreich auf dieser Welt aufzurichten, daß dieser Herr Jesus nicht

te, daß er gar nichts wollte für sich, sondern nur an des Vaters Name und Reich und Wille dachte, das ist das enthüllte Geheimnis seiner unser Herz ergreifenden Hoheit und Schönheit (Seine Gottheit, Phil. 2!).

loskommt von den armen und notleidenden Brüdern und Schwestern und sich verzehrt in der Sehnsucht, denen zu helfen, die von sich selbst und von ihrem Jammer nicht loskommen, daß dieser Herr Jesus das Wörtlein »Ich« immer zurückhält und dafür das Wörtlein »Dein« setzt, auch dann, wenn er mit seinen Jüngern betet, ja gerade dann am meisten: »dein Reich komme«, »dein Wille geschehe«, »dein Name, o Vater im Himmel, soll verklärt werden«.

So wurde er der Offenbarer und Verkündiger unsres Heils. In ihm und in keinem andern ist das Heil. Nur wer von seiner Selbstlosigkeit ergriffen und angesteckt wird, nur wer durch ihn von seiner Selbstsucht und Mittelpunktsleidenschaft befreit wird oder wenigstens die Sehnsucht nach seiner Freiheit in seiner Seele aufsteigen fühlt, kann dieses Wort verstehen: Es ist in keinem Andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, dadurch sie könnten gerettet werden, als der Name der Selbstlosigkeit und unbedingten Hingabe an Gott: Jesus Christus.

Der Apostel Paulus hat den Herrn Jesus vortrefflich verstanden: Darin, sagt er im Philipperbrief im 2. Kapitel, besteht nicht das Göttliche des Herrn Jesus, daß er etwa wie ein Welteroberer alles an sich gerafft hätte; nein, darin erkennen wir seine göttliche Art, daß Christus sich entäußerte und hat Knechtsgestalt angenommen, daß er gehorsam gewesen ist bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. — Selbstlosigkeit ist der Weg zu unserer Bestimmung, Selbstlosigkeit ist der Pfad zu unserem Glück.

Als ich unlängst in stiller Nacht ferne Blitze leuchten sah, da mußte ich an Jesus denken, der uns durch seine leuchtende Größe zugleich den Weg zeigt und uns zugleich erschreckt, denn wir wagen es nicht so leicht daran zu glauben, daß wir seiner

Ich habe kürzlich in der Ferne zuckende Blitze gesehen; da war auf einmal die ganze Umgebung erhellt. Solche Beleuchtung hat immer etwas Erhabenes, beinahe etwas Schreckhaftes. Da habe ich an Jesus denken müssen; so geht es uns auch mit Jesus. Dieser Jesus enthüllt uns eigentlich unsere Bestimmung; dieser Jesus enthüllt uns die ganze uns von Gott zugedachte Größe und eben damit zugleich erschreckt er uns. Wenn wir sagen: »Sind

Bahn werden folgen können. Aber er glaubt an uns, wo es uns schwer fällt an ihn zu glauben, und er hat unser Gewissen und tiefstes Gefühl für unsre Bestimmung zu seinen Bundesgenossen, wenn er uns sagt: Ich bin dein Heil!

Wohl haben sich vor ihm und nach ihm viele andere der Menschheit als Führer dargeboten. Aber sie verloschen wie Lichter, die in der Dunkelheit hell geleuchtet hatten und dann nicht mehr gesehen wurden. Jesus dagegen ist ein Stern, über den wohl einmal eine Wolke verdunkelnd hinzieht, der aber immer wieder neu aufgeht und hoffnungspendend leuchtet: Siehe ich künde dir, wozu du da bist; sei nur ganz so wie ich der Sonne zugewendet und ihren Strahlen geöffnet, sei ganz dem Lichte hingegeben, dann leuchtest du auf. Tersteegen hat diese große Wahrheit in seiner Weise und mit einem andern Bilde ausgesprochen: »Wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten:

wir denn dazu fähig, ist es denn irgendwie möglich, teilzuhaben an diesem Jesusleben der Selbstlosigkeit, an dieser göttlichen Größe Jesu?« und wenn wir nun ein wenig schüchtern oder ängstlich werden, dann erfahren wir es, wie dieser Jesus selbst den Glauben an uns nicht aufgibt, sondern immer aufs neue tritt er wieder vor uns hin und sagt: Glaube es doch, ich bin das Heil; in mir und keinem andern kannst du das Heil finden. In der Tat ist es so, wie wir in unserem Text gehört haben: In keinem andern ist das Heil und ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, durch den sie könnten gerettet werden, als der Name der Hingebung, der Opferfreudigkeit und der Selbstlosigkeit, als der Name Jesus Christus.

In keinem andern finden wir das. Es gibt nicht nur Sterne, die am Himmel leuchten, wir sehen auch manchmal Lichter, die uns entgegenwinken, und sie sind vielleicht für Augenblicke heller als die Sterne am Himmel; aber warten wir nur ein wenig, dieses Licht brennt eine Zeitlang, dann löscht es aus. Die Sterne bleiben am Himmel stehen, und wenn sie eine Zeitlang untergegangen sind, so kommen sie immer wieder in die Höhe und leuchten durch Jahrtausende und Jahrmillionen hindurch. Es hat viele Lichter gegeben auf der Welt, Lichter, die einen großen Wert gehabt haben, die vielen Menschen geleuchtet haben, aber einmal sind sie dann doch wieder erloschen. Dieser Jesus, das sehen wir auf einmal ganz deutlich, ist nicht solch ein irgend einmal erlöschendes Licht, sondern solch ein ewiger Stern, der immer wieder aufgeht, und ein Stern, der uns das Geheimnis seines Wesens zeitweise verhüllt, ein Stern, ganz hingegeben an die Sonne, darum leuchtet er auch in prächtigem Glanz, oder wie das einmal Gerhard Tersteegen in seinem Lied, nur in einem anderen Bild ausgesprochen hat: »Wie die zarten Blumen willig sich entfalten und der Sonne stille halten, laß mich so, still und froh, deine Strahlen fassen und dich wirken lassen.«

laß mich so, still und froh, deine Strahlen fassen und dich wirken lassen!«

Wozu bin ich auf der Erde? Nicht damit ich es nur immer mit mir selber zu tun habe. Alles Grübeln und Sinnieren, Selbsterforschen und Sichselbstkennenlernenwollen führt zu nicht viel Gutem. Wer sich nur mit sich selbst und seinem Innenleben abgibt, handelt wie das Kind, das alle paar Tage wieder bei einem Pflänzchen nachgrub um zu sehen, ob es angewurzelt sei, und eben dadurch das Wachstum hinderte. Wenn wir aber über dem Gotteswillen, den wir ausrichten sollen und wollen, uns selbst vergessen, wenn wir dem Stern gleichen, der der Sonne zugewendet ist, und der Blume, die sich ihren Strahlen entfaltet, dann leuchten wir, ohne es zu wissen und wissen zu wollen, dann wachsen wir, ohne viel daran zu denken und uns groß darum zu sorgen.

Und dann breitet sich das Glück ganz von selbst über uns aus und schlägt seine Wohnung auf in unsrem innersten Herzen.

Selbstlos müssen wir werden und uns hingeben an Gott, das ist unsere Bestimmung, dazu sind wir Menschen auf dieser Erde. Viele meinen freilich, gerade in dem Augenblick, wo sie Ernst machen mit ihrer eigenen Seele, wo sie anfangen, sich um ihr Heil zu kümmern, glichen sie großen Sternen oder Lichtern. Sie beschäftigen sich nämlich mit ihrem Innenleben, sie fangen vielleicht an, ein Tagebuch zu führen über ihren inneren Fortschritt; kurz und gut, sie beschäftigen sich mit ihrer Seele, ja immer wieder blicken sie in ihr Inneres. Und da möchte ich euch unumwunden sagen: Ich halte davon nicht sehr viel, ich glaube, es kommt dabei nicht gar viel heraus. Die Menschen, die sich mit sich selbst so abplagen, kommen mir vor wie jenes Kind, das ein Pflänzlein groß ziehen wollte und immer aufs neue wieder das Erdreich wegkratzte, um nachzusehen, ob denn die Wurzeln noch alle in Ordnung sind, ob das Pflänzlein recht Boden gefaßt hat; dadurch hat es das Wachstum nicht gefördert, sondern gehemmt oder ganz unmöglich gemacht. Ich glaube, wir sind gar nicht auf der Welt, daß wir uns soviel mit uns selbst beschäftigen, wir haben etwas viel Größeres und Wichtigeres zu tun. Von den Sternen und von den Blumen haben wir zu lernen, wozu wir auf der Welt sind. Der Stern ist Stern im Lichte der Sonne, da erglänzt er herrlich, und die Blume, ist sie ganz dem Lichte hingegeben, so kommt sie zu einem rechten Wachstum. —

Und wenn ich nun das alles zusammenfassen soll, wozu wir Menschen auf der Welt sind, so möchte ich, damit es recht behältlich wird und damit ihr gereizt werdet, diese Predigt selbständig weiterzudenken und ihr nachzuleben, das nämliche Wörtlein in dreifach verschiedenem Sinn gebrauchen, und möchte sagen: Wir sind eigentlich nur dazu auf der Welt, daß wir a u f g e h o b e n werden. Zuerst muß

Aufgehoben muß dein Ich werden und entfernt aus dem Mittelpunkt deiner Welt, dann erst wird es aufgehoben und geborgen in Gott und aufgehoben und erhöht zu seiner ihm von Gott zugewiesenen Bestimmung. Dann fragst du nicht mehr: wozu bin ich auf der Welt? sondern bist geborgen in der Liebe deines Gottes, oder, wie Paulus einmal gesagt hat, dein Leben ist mit Christus verborgen in Gott.

unser Ich *aufgehoben* werden, d. h. beseitigt werden, es muß ausgeschaltet werden, durchstrichen werden. Dann wird dieses unser Ich *aufgehoben*, d. h. es wird aufbewahrt in der Liebe, in der Gnade Gottes, und wenn das einmal geschehen ist, dann wird unser Ich *aufgehoben* noch in einem dritten Sinn, über uns selbst hinaufgehoben, emporgehoben zu unserem Gott; und dann fragen wir nicht mehr: »Wozu sind wir auf der Welt?«, sondern dann sind wir ganz und gar davon durchdrungen, daß wir geborgen sind in der Liebe und in der Gnade unseres Gottes oder wie der Apostel Paulus einmal sagt, wir wissen es, daß unser Leben mit Christus verborgen ist in Gott.

II.

1. Am *Sonntag*, 29. *Juni* 1913 abends vor Tisch zwischen sechs und sieben Uhr sah ich mir den Text für die nächste Sonntagspredigt an: Apostelgesch. 16, 24—33. Bei dem ersten Durchlesen drängt sich nur der Wunsch auf, über den Glauben an Christus zu predigen. An Christus glauben heißt doch wohl an Gottes Liebe glauben und zugleich an unsere in Christus vorgebildete Bestimmung. Wenn die alte Dogmatik Christus als den Gott-Menschen bezeichnet, hat sie das Ineinander von Gottesglauben und Menschheitsglauben im Glauben an Christus in ihrer Weise ausgesprochen. Als Thema schwebt mir vor: »Was ist Glaube?« Nicht ein Fürwahrhalten, sondern etwas Leidenschaftliches und innerlich Notwendiges.

Ich lese den Text noch einmal langsam für mich, um ihn ganz ruhig auf mein Gemüt wirken zu lassen. Was ich vorher mehr gedacht hatte, sehe ich jetzt in Paulus und Silas verkörpert: die Füße im Stock loben sie *Gott* — und, befreit, suchen sie den *Menschen* zu ihrer Bestimmung (Rettung) zu helfen. Wie sie dazu die nächste sich darbietende Gelegenheit benützen! Also auch hier die zwei Seiten des Christusglaubens: Glaube an Gott und den Menschen. Ich überlasse mich den von selbst aufsteigenden Assoziationen. *Mein* Glaube ist etwas Passives, ein Ergriffenwerden von Gott, das ich am ehesten mit sehr starken künstlerischen Eindrücken vergleichen kann. Glaube ist ein Geschenk Gottes und erst damit im Zusammenhang etwas Aktives. So hat Schleiermacher in der

zweiten Rede das Anschauen und Fühlen, das ihm die Grundlage der Religion ist, offenbar auch als etwas Passives erlebt.

Warum glaube ich? Einfach, weil ich muß, aus innerer Nötigung. Ein Glaube ohne solche innere Nötigung erscheint mir ebenso als Heuchelei, wie wenn jemand Beethovens neunte Symphonie als Kunstwerk preist, ohne doch von ihr persönlich ergriffen zu sein. Sagt nicht Schleiermacher in der zweiten Rede etwas ganz Aehnliches?

Ich denke daran, daß ich an die Naturgesetze glaube; denn obwohl ich ihre Gültigkeit nicht beweisen kann, vielmehr theoretisch zu ihnen eine skeptische Stellung einnehme, handle ich doch praktisch nach ihnen. Vaihingers Titel: »Die Philosophie des Als-ob« fällt mir ein.

Mein Glaube ist eine Art »Witterung« für das Uebersinnliche. Mir ist, als ob sich Johannes Müller im »Wegweiser« ähnlich ausgedrückt hätte. Ich blättere flüchtig in dem Buch und stoße zufällig auf den Ausdruck (S. 45).

Habe ich nicht Witterung für das Uebersinnliche in der Kunst? Ich nehme mir vor, mich einmal eine halbe Stunde in die Sebalduskirche zu setzen. Ich müßte dann wohl so etwas wie eine Symphonie innerlich vernehmen.

Bei meinem Glauben ist »Offensein« für das Uebersinnliche alles. Tersteegens Strophe vor den »zarten Blumen«, die »willig sich entfalten und der Sonne stille halten«. Kinder sind gläubig und naive Naturen, wie Franz von Assisi und Luther. Richtig, Luther hat ja immer die Passivität des Glaubens betont: Gott wirkt den Glauben.

Ich sehe zum Fenster meines Studierzimmers hinaus auf das gegenüberliegende Fembohaus. Ich glaube nicht an seine Realität. Dagegen glaube ich an die Realität des Ligusterstrauchs in meinem Vorgärtchen, der sich eben im Winde bewegt. Ich glaube an das in ihm sich offenbarende Leben. Glaube an Gott ist mir das Ergriffenwerden von dem Lebensgrund, von dem, durch den, zu dem alle Dinge sind. Ich lese die Stelle Röm. 11, 36 nach.

Ob ich an den Teufel glaube? Lebhaft tritt vor meine Seele eine Szene im Schmähinger Pfarrhaus. Der vortreffliche alte Pfarrer Steinlein las mir, dem Nördlinger Vikar, vor mehr als 25 Jahren aus einem Predigtbuch vor. Da wurden die bedauert, die nicht an den Teufel glaubten, weil sie ebensowenig an Gott glauben könnten. Ich erinnere mich an ein Gespräch mit einem Nördlinger Schulmann, der sich über das bayerische Sonntagsblatt entrüstet hatte, weil es den Glauben an den Teufel gefordert hatte. Man muß aus inner-

licher Nötigung an Gott glauben. aber eine ähnliche Nötigung, an den Teufel zu glauben, kenne ich nicht aus persönlicher Erfahrung.

Ich denke an einen mir nahe stehenden Kranken. Glaube ich an seine Genesung? Ich glaube ganz gewiß, daß Gottes Wille mit ihm gut ist.

Glaube ich an Menschen? An einige ganz fest. Ich zähle mir die Namen von Freunden, Angehörigen und Schülerinnen auf, denen ich rückhaltlos vertraue. Bei anderen hoffe ich, daß sie besser sind, als es mir jetzt scheint.

Ob ich an mich selbst glaube? Ich traue mir selber nicht recht. Es hätte mir wohl gehen können wie einigen unglücklichen Freunden. Aber ich glaube, daß Gott auch meinen Fall zum Segen wenden würde. Stillings oder vielmehr seines Vettern Wort kommt mir in den Sinn: Sei getrost, wenn Trübsale kommen; da nimmt dich Gott auf seine Universität und will etwas Rechtes aus dir machen.

Ich habe am Nachmittag einen Aufsatz über den Vogelgesang gelesen. Der Glaube macht Entdeckungen, sieht verborgene Schönheiten. Columbus, Blücher, Bismarck erscheinen mir als Glaubenshelden.

Der Glaube an Genesung kann gesund machen. Furcht ist Unglaube: man läßt sich durch den trügerischen Schein schrecken.

Ich schlage einige früher gelesene und angestrichene Worte über den Glauben nach. Wenn Goethe meint, der Glaube sei nicht Anfang, sondern Ende des Wissens, dann muß ich ihm opponieren. Ich kenne kein Wissen ohneGlauben, z. B. Glauben an die Denkgesetze, deren Richtigkeit durchaus unbeweisbar ist.

Es gibt keine fides qua creditur ohne fides quae creditur. Der Glaube entzündet sich an etwas — er kann sich an allem und jedem entzünden. Entweder glaube ich, »weil« . . . oder »obwohl« . . .

Nur was ich selber glaube, glauben mir meine Schülerinnen: Ich glaube sehr vieles, was anderen lächerlich ist, und glaube sehr vieles nicht, was anderen ganz selbstverständlich ist, z. B. die Realität der Außenwelt; auch Materie, Kraft, Atome usw. sind mir sehr zweifelhafte Dinge.

Konstantin Wieland, dessen Buch »Was ist Gott«? ich eben gelesen habe, sucht Gott zu beweisen. Aber ich glaube als sein Grunderlebnis ein mir sehr wohl bekanntes tiefes Staunen darüber zu erkennen, daß überhaupt etwas ist. Glaube ist Staunen, Sichwundern über etwas und alles.

2. Montag. Einigemale durchzuckt mich das Gefühl, daß jeder Glaube Glaube an Christus sein müsse, ganz gleichviel ob man sich

dessen bewußt sei oder nicht. Abrahams Glaube war Glaube an Christus. Ich habe andere Arbeiten zu tun und beschäftige mich nicht mit der Predigt.

3. Dienstag. Ich muß um 9½ in der Schule sein. Vorher gehe ich in die Stadt und dann in einem weiten Bogen um mehrere Gräben zur Schule. Das Glaubensproblem beschäftigt mich sehr lebhaft. Am Rathaus will eine alte Frau gerade in einen heranfahrenden Straßenbahnwagen hineintappen. Der Führer läutet sehr laut. Es ist schön, daß man an einen solchen Führer glauben kann. — Ich gehe an der Sebalduskirche vorbei und denke an meinen Vorsatz, mich eine halbe Stunde hineinzusetzen. Aber nein, jetzt will ich die Menschen daraufhin betrachten, wie schön sie in ihrem Glauben sind. Sogleich fällt mir auf, daß mir eigentlich lauter sympathische Menschen begegnen. Es ist, wie wenn der Morgen ein Sonnenaufgang der Seele wäre. Eine unbeschreiblich schöne Szene beobachte ich an der Fleischbrücke. Eine Mutter, die selbst noch wie ein großes Kind aussieht — eine »jungfräuliche Mutter« nenne ich sie in Gedanken — macht ihrem etwa dreijährigen Töchterchen und sich selbst die Freude, aus einer mit frischem Gemüse (Petersilie scheint es zu sein) gefüllten Tasche einen an einen Marktwagen gespannten Esel wiederholt zu füttern. Ein gläubiges Kind, eine gläubige Mutter, sogar das Tier ist voll Vertrauen zu diesen Menschen! — Am Schulhaus in der Karthäusergasse fallen mir einige zur Schule gehende Kinder auf. Ihr ganzes Tun scheint mir aus dem Glauben zu entspringen, obwohl sie gar nichts Besonderes machen. Aber daß sie zur Schule gehen und miteinander gehen, hat etwas wirklich Rührendes. Sie sind einer großen Weltordnung eingegliedert, der sie unbedingt trauen. — Am Graben begegnen mir viele Menschen, jeder findet seinen Weg und hat sein Ziel: welch ein Glaube! — Die Ringlinie der Trambahn kommt mir wie eine Planetenbahn vor, die dazwischen hineinfahrenden und die Bahn kreuzenden Automobile wie Kometen. Welch ein Durcheinander und welche Sicherheit des großen Verkehrs: es will mich schier überwältigen, welchen großen Glauben an das Leben und seine Ordnungen alle diese Menschen haben. Ich fühle den Gott, der alles dirigiert und finde die Gesetzmäßigkeit in dieser Mannigfaltigkeit staunenerregender als die viel einfachere und mechanischere Statik und Dynamik der Sternenwelt.

Abends vor Tisch ordne ich meine Notizen zur Predigt. Das Thema soll heißen: »Das Wagnis des Glaubens.« Als Lieder für den kommenden Sonntag wähle ich »Die güldne Sonne« — denn ich glaube, daß es schönes Wetter werden muß — und »Ist Gott für mich«

von Paulus Gerhardt. Nach Tisch schreibe ich das Vorstehende nieder. Darüber ist es 10¼ geworden und ich will mich nun einer anderen Arbeit zuwenden. Ja, da fällt mir noch ein, daß ich diesesmal eine recht »textgemäße« Predigt halten wollte. Allein der Prediger kann gar nicht, wie er »will«, sondern er untersteht den Nötigungen des Lebens. Die Bejahung dieser Nötigungen ist selbst ein Stück Glauben. Also: es wird schon werden!

4. Mittwoch abend ½7 Uhr lese ich den Text wieder durch. Es steigen mir kritische Bedenken auf, ob nicht an der Erzählung einige Retouchierungen angebracht seien. Das Verhalten des Kerkermeisters ist wohl nur so psychologisch verständlich, daß er im Erdbeben etwas von dem Gericht zu erleben meint, von dem er als einem Stück der Paulinischen Verkündigung mochte gehört haben. Allein es liegt ja nicht viel daran, was objektiv geschehen ist, alle Begebenheiten verwandeln sich in dem Augenblick in Wunder, wo wir in ihnen mit der Ueberwelt in Berührung zu kommen uns bewußt werden. Ich überlege mir, ob ich die Gelegenheit zu einigen Ausführungen über das Wunder benützen soll, bin aber nicht sehr dazu geneigt, da sich Anlässe hiezu sonst sehr oft darbieten.

Unmittelbar nachher schreibe ich nieder, wie sich mir das Ganze innerlich gestalten will. Es entstehen unmittelbar nacheinander folgende vier Skizzen:

A.

Einleitung: Die zauberische Anziehungskraft, die auf mich das Wort ausübte: »Glaube an den Herrn Jesum Christum«. Thema: Das Wagnis des Glaubens.

Die Meinung, als ob es eine scharfe Trennung zwischen »Gläubigen« und »Ungläubigen« gebe, darf nicht übertrieben werden. Vielleicht gibt es ungläubige »Gläubige« und gläubige »Ungläubige«.

Glaube ist Witterung für das Göttliche und für das wahrhaft Menschliche, in seiner Ganzheit ein Berührt- und Angezogenwerden vom Gott-Menschlichen, vom Gott-Menschen.

Der Glaube hat Stufen, je nachdem wir das Hintersinnliche erfühlen in der Natur (Vogelgesang und Liguster), im Schicksal (die Füße im Block und doch Gott loben), in der Geschichte (Es geht vorwärts), in der Menschenbestimmung. In Jesus ergreifen wir Gottes Liebe und unsre menschliche Bestimmung zusammen und zugleich.

Aller Glaube ist ehrfurchtgebietend. Glaube an Menschen (Eselszene. Alte Frau an der Straßenbahn) und Glaube an die göttliche Regierung und Führung (der Straßenverkehr. Straßenbahn und Automobile). Der Sinn des menschlichen Lebens und der göttlichen Führung enthüllt sich in Jesus.



Glaube ist vorhanden, wo Menschen vertrauen. Ohne Glauben ist das Leben unmöglich. Die gläubigen »Kinder«. Macht des Glaubens in providentiellen Persönlichkeiten wie Blücher, Bismarck, Luther.

Paulus und Silas als Typus des Gottes- und Menschenglaubens. Die Zusammenfassung ihres Glaubens in Jesus.

Ich kann anderen zum Glauben helfen. Was ich wittere, kann ein anderer auch spüren, wenn er sich durch mich zum Glauben ermutigen läßt.

Es muß versucht und gewagt werden. Nur wer Versuche gewagt hat, ist in Glaubensangelegenheiten sachverständig.

Wovon das Wagnis des Glaubens rettet: Furcht, Schicksalsverneinung, Menschenverachtung. Türen des Gefängnisses öffnen sich, Ketten fallen ab.

B.

Das Wort »Glaube an den Herrn Jesum Christum« und das von Paulus und Silas gegebene Exempel dazu.

I. Das Wagnis an Menschen zu glauben.

Kind und Mutter (Eselszene), Frau und Straßenbahn, mein Eindruck von sympathischen Menschen auf der Straße. Des Paulus Glaube an die Bestimmung des Menschen.

Hilfsmittel gegen Menschenverachtung und gegen Zweifel an der kommenden Kultur der Seelen.

II. Das Wagnis an Gott zu glauben.

Unbewußter Gottesglaube (Naturgesetze. Denkgesetze. Mein Widerspruch gegen Goethes Wort, daß der Glaube nicht Anfang, sondern Ende des Wissens sei. — Das Leben der Großstadt in seiner wunderbaren Harmonie. Die Sterne). Bewußter Glaube an den Sinn des Lebens, an göttliche Erziehung, wird als Gottes Gabe erlebt.

III. Zusammenfassung von I und II im Christusglauben. In Christus ergreifen wir Gott und den Menschen.

Schluß: Wage es und wage es wieder! — wage es in steigenden Versuchen. Glaubend kommen wir von den Dingen los und verbinden uns mit Gott.

C.

Aller Glaube ist Gottes Gabe.

a) Natur, b) Menschen, c) Christus führen zu Gott. Nur der Glaube sieht die Wirklichkeit in und hinter allen dreien.

D.

Mit dem Wort »Glaube an Christus« können viele Menschen heute nichts Rechtes anfangen. Darum verwandeln sie das »Glauben an« in das »Glauben, daß«. Die ersten Schritte des Glaubens will ich zeigen.

Liguster, Eselszene, Schulkinder, Straßenverkehr und ähnliche ordinäre Erlebnisse überführen uns, daß wir an Menschen und an Gott glauben, ohne daß wir es wissen. Niemand kann ohne Glauben existieren.



An Gott und Menschen glauben, heißt an Christus glauben. Die Folgen. Es muß gewagt (versucht) werden. Versuchend und wagend machen wir Fortschritte.

[Das alles schreibe ich in starker Erregung in etwa einer guten Viertelstunde nieder].

5. Donnerstag um 4 Uhr führe ich mein Vorhaben aus, die Kirche zu besuchen. Ich lasse mich an vier Plätzen nieder. Am stärksten wird der Eindruck, als ich von einer Seitennische aus in die Kirche schaue und deren Größe mehr ahne als wahrnehme. Es sind hauptsächlich zwei Eindrücke sehr stark: wie sehr die Baumeister an die Gesetze der Statik glaubten, die sie kaum formulieren konnten, und wie sich dieser natürliche Glaube zusammenschloß mit ihrem Gottes- und Ewigkeitsglauben, der aus dem vollendeten Bauwerk spricht. Ich bleibe ¾ Stunden in der Kirche. Die Zeit verfliegt unglaublich schnell. Zuletzt fühle ich eine starke religiöse Erhebung, wie wenn mein Glaube mit dem der Baumeister zusammen nach oben flösse. Ich bedauere, die Kirche verlassen zu müssen.

Abends gegen sechs Uhr besuche ich mit zwei Schülerinnen den Jugendgarten. Starke Eindrücke von dem gegenseitigen Vertrauen zwischen Kindern und Erwachsenen. Der Leiter des Jugendgartens teilt mir seine Verlobung mit einer lieben früheren Schülerin mit. Es ist wunderbar, wie sich Mann und Weib gegenseitig erfühlen, wenn sie füreinander bestimmt sind und zueinander passen. Auch das ist Glaube.

6. Freitag morgens vor der Schule lese ich den Brief einer Frau, die mir ergreifend schildert, wie sie angesichts des Lebens der Deutschen im Ausland den Glauben an Gott verloren hat und durch ein Lessing-Wort vom langsamen, aber doch vorhandenen Fortschritt des Weltgeschehens neuen Mut zum Gottesglauben bekommt. Ich fühle sehr stark, daß der Glaube ein Wagnis ist und möchte meine Predigt so einrichten, daß sie der Zweiflerin hilft, der ich sie schicken werde.

Ich lese am Abend die oben mitgeteilten Skizzen durch und will morgen früh an die zweite anknüpfen, da mir der Zusammenhang des Glaubens an Menschen mit dem Gottesglauben nun erst recht wichtig geworden ist. Ist nicht der Schmerz über die Menschen, die nicht sind, wie sie sein sollen, eine Aeußerung des Glaubens an ihre wahre Bestimmung und an Gott, der ihnen dieselbe zugeteilt hat? Eine edle Seele klagt, daß sie nicht an Gott glauben könne, und ihre Klage ist selbst ein ergreifendes Glaubensbekenntnis.

Ich habe nun sechs Tage lang das Problem des Glaubens mit mir herumgetragen. Allmählich ist es mir immer selbstverständlicher geworden, daß der Mensch glaubt, und es erhebt sich die Frage, ob es wirklich ungläubige Menschen gibt. Vielleicht sind alle Ungläubigen nur unbewußt Gläubige. Es ist mir das sehr wahrscheinlich.

7. Am Samstag beginne ich etwa um ½9 Uhr in starker Erregung und viel an die ferne Briefschreiberin denkend die Predigt zu Papier zu bringen. Um ½12 Uhr bin ich damit zu Ende gekommen. Es tritt eine Entspannung ein und ich lasse die Predigt ruhen bis abends nach 6 Uhr. Da lese ich mein Konzept zum erstenmal im Zusammenhang durch. Ich brauche dazu gerade eine Viertelstunde. Die Predigt gefällt mir ganz gut. Nach einer kurzen Pause durchfliege ich das Konzept noch einmal und bringe einige unbedeutende stilistische Verbesserungen an.

Ich darf es mir und dem Leser ersparen, auch diese Predigt nach Konzept und Stenogramm mitzuteilen, zumal da der Unterschied zwischen beiden nicht größer gewesen sein dürfte als im ersten Falle. Nachstehend abgedruckt ist das noch am Sonntag von mir zum Druck zugerichtete Konzept.

Die Predigt.

Apostelgeschichte 16 24—33.

Als ich für mich selbst die Geschichte des Kerkermeisters in Philippi las und wieder las in der Absicht, sie euch auszulegen und auf die Bedürfnisse unserer Gegenwart anzuwenden, ging es mir ähnlich wie beim Besuch der Dresdener Gemäldegalerie. Dort sieht sich der Kunstfreund alle die vielen berühmten Gemälde an, die in den großen Sälen aufgehängt sind, oder er sucht in den kleinen Kabinetten seine alten Lieblinge auf, wie man einen lange nicht gesehenen Freund besucht, aber dazwischen fühlt er einen unwiderstehlichen Zug zu der Sixtinischen Madonna zurückzukehren und sie immer wieder zu betrachten. — Wie viele schöne und ergreifende Züge begegnen uns doch in solch einer einzigen Geschichte! Man hätte Lust, über die Einwirkungen äußerer Ereignisse auf unser Innenleben, über das Gott-Loben in großer Drangsal, über das Abwaschen der Striemen, über die Freude in einem Christenhause und noch manches andere nachzudenken, allein es leidet uns nicht bei allen diesen schönen Bildern, wir müssen immer wieder zurückkehren zu dem großen Wort

vom Glauben: »Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus gerettet!« Nicht ohne Grund steht dieser Spruch in unsern Bibeln dicker gedruckt als andere. Offenbar haben schon viele die Anziehungskraft dieses Magneten erfahren.

Und doch, als ich mir darüber ganz im klaren war, daß ich heute zu euch über den Glauben an Christus sprechen müsse, fiel es mir zugleich auf die Seele, daß in der Gegenwart viele Menschen mit einem solchen Wort nichts Rechtes anzufangen wissen. Dies zeigt sich schon darin, daß sie statt: »ich glaube an« lieber sagen: »ich glaube, daß«; denn sie meinen, an Christus glauben, heiße, allerlei Lehren zustimmen, die im Laufe der Zeit formuliert worden sind; und alsbald scheiden sich die Menschen in »Gläubige« und »Ungläubige«, nämlich in Leute, denen es sehr leicht ankommt, solch eine Lehre sich anzueignen, und in andere, die nicht so schnell mit den Zweifeln fertig werden, die in ihnen aufsteigen, und schließlich sagen: es ist mir nicht oder nicht mehr möglich, alles das zu glauben, was ich im Katechismus gelernt habe. Allein der Glaube, zu dem uns Paulus, den man mit Recht den Apostel des Glaubens genannt hat, auffordert und Mut macht, ist offenbar nicht nur die Zustimmung zu allerlei Lehren, sondern die Einstellung unsres Herzens, die Richtung unseres Gemüts auf einen geheimnisvollen Punkt, am ehesten vergleichbar dem Zittern der Nadel des Kompasses, die in ihrem Pol zur Ruhe kommen will und muß.

Gewiß gibt es kaum einen Menschen, der nicht auf irgend eine Weise von der Frage bewegt wird, was er tun solle um selig zu werden. Wer ein feines Gehör hat, vernimmt aus den in unserer Zeit so oft gehörten Fragen: wie werde ich glücklich? wie werde ich energisch? wie nähere ich mich der Vollkommenheit? und unzähligen anderen ähnlichen die alte Frage des Kerkermeisters heraus. Aber wenn wir darauf einfach antworten: »Glaube an Christus, so wirst du befreit, beglückt, errettet!« dann erwidert man uns: Ja, was heißt denn »glauben« und wie soll ich es denn anfangen, um in diesen Glauben hineinzukommen? Nach meinen Erfahrungen macht eben das Glauben den Menschen die größten Schwierigkeiten, und was in unsrer Geschichte die Lösung ist, bedeutet für die meisten unter uns das eigentliche Problem. Wie oft sagen uns edle, feine, gotthungrige Menschen: Ich möchte ja so herzlich gerne glauben, aber ich kann es nicht. Zeigt uns den Weg, oder wie sich einmal ein Gemeindeglied eindrucksvoll geäußert hat: »Zeigt uns die ersten Schritte zur Religion!«

Nun ich will euch heute nicht nur die ersten Schritte zur Religion im allgemeinen — denn die gibt es wohl gar nicht — sondern die ersten Schritte zum Glauben an Christus zeigen. Da nun aber Schritte nur denen gezeigt werden können, die willig sind, sie mitzumachen, bitte ich euch im voraus um eines: hört nicht nur geduldig an, was ich euch sagen darf, sagt auch nicht nur nach dem Gottesdienst: es war eine ganz leidliche Predigt, sondern versucht, was nur dem Versuche gelingt, wagt,



was ohne Wagnis ganz unmöglich zu erlangen ist, nämlich die ersten Schritte auf dem Wege des Glaubens.

Es ist in der Welt so eingerichtet, daß der Mensch mit seiner Geburt in eine wundervolle Gemeinschaft des Glaubens eintritt. Denn ehe ein Kind lallt, ehe es seine Augen auf die Welt einstellt und ehe es auch nur einen einzigen Ton vernimmt, glaubt es an seine Mutter und die Mutter glaubt an ihr Kind. Als ich kürzlich, mit allerlei Gedanken an meine Predigt beschäftigt, am Morgen durch die Stadt ging, sah ich eine junge Mutter mit ihrem etwa dreijährigen Kind vom Markte heimgehen, die Tasche mit allerlei Grünem gefüllt. Sieh, da stand hart am Weg ein Eselsfuhrwerk. Mutter und Kind machten sich zusammen die Freude, das Tier mit einigen für ihren Tisch bestimmten Leckerbissen zu füttern. Das Kind war anfangs etwas scheu, aber man sah ihm die Freude und den langsam wachsenden Mut an. Wenn sich die Mutter nicht vor dem Tier fürchtet, dann hat es das Kind doch auch nicht nötig. Es war mir in diesem Augenblick ganz eigen zumute. Du willst den Menschen zum Glauben helfen, sagte ich zu mir selbst. Du brauchst deine Augen nur aufzutun, dann siehst du Glauben genug und es ist vielleicht nur nötig, den Menschen zu sagen, wie gläubig unsere als »ungläubig« im Lande angesehenen Großstädter sind. Es ist doch ein reines und hohes Wunder, daß Kinder an ihre Mütter und Mütter an ihre Kinder glauben.

Richtig, jetzt fiel mir erst ein, daß ich es eben mit angesehen hatte, wie eine alte Frau beinahe von einem Straßenbahnwagen erfaßt worden wäre. Aber der Führer hatte gut aufgepaßt. Er läutete gellend mit seiner Warnungsglocke und die Frau zog sich gerade noch rechtzeitig auf den Gehsteig zurück. Habt ihr euch das schon einmal klar gemacht, welches Maß von Glauben wir den Menschen entgegenbringen, denen wir uns, in der Eisenbahn etwa, anvertrauen, oder denen wir am Postschalter unser gutes Geld überlassen, damit es an den Sohn beim Militär oder an ein Geschäft in Berlin oder sonstwo geschickt werde? Unser ganzes Zusammenleben ruht auf der Grundlage eines großen gegenseitigen Glaubens, und wenn wir auch dazwischen einmal an einen Schelm geraten, der uns betrügt, so beweisen wir gerade durch unsern Abscheu vor seiner Unredlichkeit, wie natürlich uns das Vertrauen ist. Versucht es doch nur einmal, die Menschen, die euch begegnen — vergeßt dabei aber ja nicht, ganz besonders auf die Kinder zu merken! — mit dem Gedanken anzusehen, ob sie nicht vom Vertrauen auf andere leben und in vielen, sehr vielen Dingen Vertrauen verdienen, dann werdet ihr euch wundern, von wie vielen sympathischen Menschen ihr umgeben seid. Wenn die Nacht zur Neige geht, dann steigt nicht nur immer wieder »die güldne Sonne voll Freud und Wonne« herauf, sondern wir erleben auch immer wieder den Sonnenaufgang eines allumfassenden gegenseitigen Vertrauens. Wir dürfen uns nur nicht gleich durch einen üblen Schein abschrecken lassen. Wen ergreift nicht die Seelengröße eines Paulus, der imstande ist, eben den

Mann, der ihm die Füße in den Stock gelegt hatte, als einen solchen anzusehen, der gleich ihm zum Heile berufen ist, und wer freut sich nicht darüber, daß sein Glaube in diesem Falle so glänzend belohnt wurde! Gewiß, es kommt vor, daß wir auch oft in unserm Vertrauen enttäuscht werden, geradeso wie es vorkommt, daß wir selber nicht in allen Stücken das Vertrauen verdienen, das uns entgegengebracht wird. Allein die Ausnahmen bestätigen die Regel. Und selbst wenn ich allen Glauben an die Menschen der Gegenwart verlieren könnte, würde ich nur um so sehnsüchtiger nach der Zukunft ausschauen und auf einen neuen Himmel und eine neue Erde warten, in denen Gerechtigkeit und damit Treue und Glaube herrschen werden. Allein wir sind durchaus nicht nur auf die Zukunft angewiesen. Solange es auf der Welt doch auch solche Menschen gibt, wie Paulus, Silas und der Kerkermeister gewesen sind, doch nein, solange es nur Mütter und Kinder, Freunde und gute Kameraden, solide Geschäftsleute und zuverlässige Beamte gibt, werden wir getrost auf den Pfad des Glaubens treten und es immer wieder wagen, an den Menschen im Menschen zu glauben.

Wagen wir es nun einen zweiten Schritt zu tun: vom Glauben an die Menschen zum Glauben an Gott! Denn dies ist der uns gewiesene Weg. Johannes redet einmal davon, daß es leichter sei, den Bruder, den wir sehen, zu lieben, als Gott, den wir nicht sehen. So möchte ich auch sagen: es ist natürlicher, daß wir zuerst an Menschen glauben, die wir sehen, und uns dann erst zum Glauben an den unsichtbaren Gott erheben. Allein, wie soll ich es versuchen, euch zu diesem zweiten Schritt auf dem Glaubensweg zu ermutigen? Soll ich euch in Gedanken an einem schönen Abend auf die Burg führen, damit wir miteinander die Sterne betrachten? »O«, sagt da der nüchterne Großstädter, »das ist nichts Besonderes. Das geht alles höchst natürlich zu. Da herrscht ein einziges Gesetz, das Gesetz des Fallens, daraus erklären sich alle Bewegungen der Sterne ganz einfach; im letzten Volkshochschulkurs habe ich es gehört, daß es nicht einmal jene Zentripetal- und Zentrifugalkraft gibt, mit denen ich in meiner Jugend geplagt wurde; alles geht nach dem Fallgesetz.« Ich halte das auch für richtig. Aber einfach und natürlich kommt es mir darum doch nicht vor, sondern höchst wunderbar. Mich wundert, daß es eben jenes Fallgesetz gibt, ja indem ich das Wort »Gesetz« auch nur ausspreche, tritt hinter das in nüchterne mathematische Formeln gebannte Naturgesetz der geheimnisvolle Gesetzgeber und es durchschauert mich die Ahnung — ach, es liegt ja nichts am Namen, aber mir kommt kein anderer auf die Lippen als der Gottes. Goethe hat in seinen Maximen und Reflexionen gesagt, der Glaube sei nicht der Anfang, sondern das Ende alles Wissens. Das stimmt bei mir durchaus nicht. Denn mein Wissen ruht auf dem Fundament eines staunenden und selbst staunenswerten Glaubens, des Glaubens an die Naturgesetze und die Denkgesetze. Doch ich will nicht philosophisch werden. Aber vielleicht macht ihr irgend einmal auf der



Straße im lebhaften Verkehr eine halbe Minute Halt und denkt darüber nach, was ihr erlebt. Da kreist die Ringlinie um die innere Stadt wie ein Planet um die Sonne. Dazwischen hinein und hindurch eilen die Automobile wie Kometen, deren Bahn ganz unregelmäßig zu sein scheint. Aber nun kommen noch die Radfahrer, die Fuhrwerke, die Fußgänger hinzu. Und alle diese in endloser Mannigfaltigkeit sich kreuzenden Bahnen haben einen von uns allen als ganz selbstverständlich angenommenen Sinn. Nennt diese mysteriöse Zweckmäßigkeit, wie ihr wollt, Gesetz, Notwendigkeit oder Freiheit, aber daß dieser Riesenverkehr möglich ist, daß jedes Schulkind und jeder Schreiber, daß alle die zahllosen Menschen ihren Weg und ihr Ziel haben, das könnte mich aus aller Fassung bringen, so zauberisch ist es. O liebe Freunde, in diesen alltäglichen Dingen schlummern die tiefsten Geheimnisse, und wenn wir sie selbstverständlich finden, dann sagen wir damit nur, daß uns der Glaube an Sinn, Geist, Weltordnung und Menschenerziehung etwas ganz Natürliches ist. Wahrhaftig, es ist der Herr an diesem Orte, — und wir wußten es nicht! Nun, das möchte ich noch miterleben, daß den Menschen die Augen wieder aufgehen für die Wunderwelt, für die von Geist und Gotteskräften durchpulste Welt. Es muß einmal dahin kommen, daß man an dem gesunden Geist eines Menschen zweifelt, der in dieser Wunderwelt steht und sagt: es gibt kein Wunder oder: es gibt keinen Gott. Und wenn dann gar die Menschen den Blick von außen nach innen, in die Wunderwelt der Seele richten, und aus der Weite in die Tiefe — ja, dann wird man von uns — um ein Bild Maeterlinks zu brauchen — reden als von den Toren, die im Turme blind herumtappten um den Bau zu suchen, in dessen Innerem sie doch waren. Gottsucher nennen wir uns? — In Gott leben, weben und sind wir! Wer das mit Händen greifen muß, wer die Witterung für Gott hat, wer ihn überall schmeckt und fühlt, dem kann ja gar nichts gewisser sein als Gott.

Habt ihr Lust, noch den letzten Schritt zu wagen und mit mir vom Menschenglauben und Gottesglauben zum Christusglauben durchzudringen? Werft wenigstens einen Blick in die Welt, die das Wort durchzittert: »Glaube an Jesum Christum, so wirst du und dein Haus gerettet!« Ich hoffe, sie wird euch jetzt nicht mehr als eine Fremde erscheinen, sondern als die Heimat, die Heimat, deren verklungene Lieder in der Erinnerung aufwachen, die Heimat, deren Lichter nicht erschrecken sondern **nur** trösten. Es gibt keinen menschlicheren Menschen als Jesus; so durchaus menschlich ist er, daß uns alles, was seinem Wesen fremd ist, als unmenschlich vorkommt. Und nirgends leuchtet die ewige Gottheit wärmer und kräftigender in unsere Seele herein, als wo die Strahlen der unendlichen Liebe sich gesammelt haben in seinem Herzen und von ihm aus unser Herz entzünden.

Menschenglaube und Gottesglaube fassen sich zusammen, mischen sich, klingen als ein einziger unbeschreiblich süßer Ton in dem Namen

Jesus Christus. Glaube mit Jesus an die Menschen und an den Vater im Himmel, versuch es, die Menschen zu sehen mit seinem Blick, und wage es, Gott zu fassen mit seiner Glaubenskraft oder, will ich lieber sagen, wage es, dich von Gott erfassen zu lassen, dann wirst du ganz von selbst an Christus glauben. Und indem etwas von seinem Leben herüberfließt in dein Inneres, wirst du etwas Aehnliches erleben, wie Paulus: Die Tore deines Gefängnisses öffnen sich und deine Ketten zerspringen.

Zur Psychologie der Reue.

Ergebnisse einer Umfrage[1]).

Von

Professor D. Dr. Georg Wunderle in Würzburg.

I. Einleitung.

Es ist eine Seltenheit, wenn das sittliche und religiöse Leben eines Menschen in stets gerader Linie zum Ideal aufsteigt; mögen im einzelnen auch die günstigsten Umstände zusammenwirken, um das Streben wenigstens im großen und ganzen auf das richtige Geleise zu lenken und in ihm zu erhalten, es werden sich von außen und von innen stets wieder Hemmnisse einschieben, über die selbst der Starke strauchelt. Je zielbewußter er voranschreitet, desto bitterer wird er jeden Fall bedauern, desto energischer wieder sich aufraffen. Schuld, Reue, Bekehrung bilden so — man möchte fast sagen — notwendige Stationen auf der Bahn des sittlichen und religiösen Lebens. Ethik und Theologie haben sich wahrlich eindringlich mit diesen wichtigen praktischen Problemen beschäftigt; jedes System, jede Religion hat ihnen eine andere Deutung gegeben. Heute kann es auch der aufblühenden Religionspsychologie nicht verwehrt sein, ihre Untersuchungen darauf zu erstrecken. Darf sie hoffen, in der Beschreibung und Erklärung der jedem praktisch doch so wohlbekannten Tatbestände eine Uebereinstimmung zu erzielen?

Nach unserer Meinung nur innerhalb sehr enger Grenzen. Diese Grenzen sind zunächst von dem praktischen Erleben selbst gezogen. Unter den Menschen, die wir in erster Linie als »Versuchspersonen« heranziehen können, gibt es nicht allzu viele, die nicht mindestens irgendeinmal einen begangenen Fehler nach Vorschrift oder Anleitung bestimmter religiöser Lehren auszuheilen versucht hätten. Das gilt nicht bloß von den einer christlichen Konfession angehörigen, sondern auch von freireligiösen

1) Der Artikel war zum größten Teile bereits im Juli 1914 gesetzt; auf neuere Literatur konnten daher nur spärliche Einfügungen Rücksicht nehmen. Der Hauptzweck der Arbeit wurde dadurch indes nicht berührt.



Persönlichkeiten. Absolut gesprochen läßt sich ja eine Reue denken, die auf Gott, auf religiöse Momente nicht ausdrücklich Bezug nimmt, die derartige Motive vielleicht absichtlich ausschließt. Aber eine solche Reue ist doch zu allermeist das Produkt besonderer Erziehung und Gewöhnung; der Betreffende will nicht so auf eine Schuld reagieren, wie es ein religiöser Mensch tut und wie er es wohl früher selbst getan hat. Kann er aber alle religiösen Momente, die entweder aus seinem eigenen Vorleben oder doch aus dem ihn umgebenden Kulturkreise in seine gegenwärtige Bewußtseinslage einfließen, ohne weiteres ausschalten oder unwirksam machen? Wir wollen keineswegs behaupten, daß es innerhalb unserer Kultursphäre niemanden geben könne, der sich in dieser Hinsicht vollkommen frei von allen bestimmten religiösen Einflüssen zu halten vermöchte; wir sind aber überzeugt, daß man in concreto solche Menschen selten antrifft. Uns scheinen demnach Erlebnisse wie Reue, Bekehrung fast immer irgendwelche, wenn auch noch so schwer faßbare religiöse Bestandteile zu enthalten. Darnach variieren Reue und Bekehrung auch in ihrem Erlebnischarakter, also gerade insoferne sie Objekte der Psychologie sind. Ganz klar tritt das hervor, wenn wir die Reueerlebnisse zweier durch konfessionelle Anschauungen getrennter Persönlichkeiten vergleichen. Die verschiedenen theologischen Lehren müssen sich auch in der praktischen Verwirklichung der dogmatischen Sätze, im »Leben nach dem Glauben« kundgeben. Dem muß die Religionspsychologie Rechnung tragen, indem sie bei der Erforschung bestimmter religiöser Betätigungen die Rücksicht auf die religiöse Lehre oder das religiöse Bekenntnis, aus dem die Betätigungen herauswachsen, nicht außer acht läßt.

Das praktische religiöse Leben vollzieht sich aber auch auf dem Boden gemeinsamer religiöser Ueberzeugungen nicht schlechthin einheitlich; alle religiösen Lehren lassen der Entfaltung des persönlich eigenartigen Wesens mehr oder weniger Spielraum. Und wie sehr drückt auch die intellektuelle und emotionale Begabung des einzelnen, die Erziehung, die Erfahrung dem religiösen Akt ihren Stempel auf! Es ist noch eine Aufgabe der Zukunft, hier gewisse typische Vorgänge und Verhaltungsweisen zusammenzuordnen, und zu erforschen, ob diese typischen Erscheinungen auf dem Gebiete des religiösen Erlebens irgendwelche Selbständigkeit besitzen oder ob sie nur besondere Gestalten von sonstigen Veranlagungen des Seelenlebens bilden. Die differentielle Psychologie hat hier ein weites Feld vor sich.



Die aus der religionspsychologischen Forschung gewonnenen Resultate erscheinen manchem — im Vergleich mit denen der allgemeinen Psychologie — zu inhaltsleer, zu wenig tief. Dem wollen wir nicht widerstreiten. Nur das bemerken wir, daß es eben auf dem Gebiete der Religionspsychologie nur selten gelingen wird und gelingen kann, den Dingen auf den Grund zu schauen. Die religiös-sittlichen Erlebnisse des Menschen sind nach ihren Entstehungsbedingungen, nach ihrer Gesamtbewußtseinsform, nach ihrem Verlauf, nach ihrer Wirkung auf die übrige Seelenlage derart verwickelt, daß sie wohl auch der schärfsten Selbstbeobachtung nie völlig durchsichtig werden. Die Fremdbeobachtung hat naturgemäß ebenfalls einen schweren Stand, weil sie zumeist auf die richtige Auffassung und Deutung der ihr von der Versuchsperson dargebotenen Selbstzeugnisse und anderer Aeußerungen religiösen Lebens angewiesen ist. Und welch mangelhafte Selbstzeugnisse erhält sie oft bei all ihrem Bemühen! Die innerlichsten Vorgänge sind dem Erlebenden selbst nur mühsam erkennbar; sie können durch Sprache, Gebärden usw. nur unvollkommen ausgedrückt werden; sie sind durchwegs so sehr mit den tiefsten und verborgensten Wurzeln der Persönlichkeit verflochten, daß sie nur mit Widerstreben preisgegeben werden. Also wahrlich genug Hindernisse und Schwierigkeiten [1]), die den ehrlichen Forscher vor allzu großem Vertrauen auf seine Ergebnisse bewahren.

Die nachfolgende Studie hat sich die Aufgabe gesetzt, einen Beitrag zur Psychologie der Reue zu liefern. Sie will damit zunächst bloß religionspsychologischen Zwecken dienen, also den Versuch wagen, die Phänomenologie des Reueerlebnisses zu einem kleinen Teil aufzuhellen. Der Verfasser sieht in den psychologischen Resultaten seiner Arbeit noch keine genügend feste und sichere Grundlage für praktisch-theologische und religionspädagogische Folgerungen. Vielleicht erlaubt die beabsich-

---

1) Ueber diese Hindernisse und Schwierigkeiten hat sich der Verfasser ausführlicher verbreitet in seinem Aufsatz: Exakte Moralpsychologie, Randbemerkungen zu modernen Vorschlägen und Arbeiten (Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft, VI (1912/13) S. 457 ff. und S. 521 ff.); ferner in einem (später [Eichstätt 1915] zu einer selbständigen Schrift erweiterten) Vortrag über Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie (Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, XXVII (1914) S. 129 ff.); schließlich in seiner Schrift: Experimentelle Pädagogik, ein Beitrag zur Orientierung (Eichstätt, Ph. Brönner, 1914) S. 11 ff.



tigte Vervollkommnung und Erweiterung der beobachtenden Analyse später derartige Aufstellungen [1]).

II. Zur Methode der Untersuchung.

Will man die Methode, d. h. den Weg zur Erkenntnis irgend eines Gegenstandes näher erläutern, so wird man dabei in erster Linie auf das zu erreichende Ziel, also auf den Zweck der Untersuchung zu achten haben.

Der Zweck unserer Studie ist ganz allgemein, das konkrete Phänomen der Reue psychologisch zu beschreiben und zu erklären. Die theologische Darstellung der Reuelehre liegt der ganzen Erörterung vollständig fern; sie fiele auch aus dem Rahmen einer religionspsychologischen Arbeit. Freilich kann eine konkrete psychologische Erforschung des Reueerlebnisses keinesfalls darauf verzichten, einen klaren theologischen Begriff der Reue vorauszusetzen, und zwar wenigstens insoferne, als sie sich an Persönlichkeiten wendet, die diesen Begriff nicht bloß kennen, sondern auch in ihrem Leben verwirklichen wollen. Bei religiösen Vorgängen, die als bewußte Erfüllung von genau umschriebenen theologischen Begriffen oder Normen in Erscheinung treten, ergeben sich, wie schon in der Einleitung bemerkt wurde, ganz naturgemäß von vorneherein bestimmte Unterschiede. Innerhalb der katholischen Rechtfertigungslehre besagt die Reue beispielsweise etwas anderes wie innerhalb der protestantischen. Darum sind Reueerlebnisse, die — ob ausdrücklich bewußt oder gewohnheitsmäßig — aus der einen oder aus der anderen Ueberzeugung entspringen, auch für den Psychologen zweierlei verschieden qualifizierte Tatsachen. Dieser Punkt dürfte nicht bloß für die Untersuchung der Reue, sondern auch für viele andere religiöse Bewußtseinserlebnisse von größter Wichtigkeit sein.

Wir befassen uns nur mit der Reue, wie sie das katholische Bekenntnis fordert. Die Reue ist nach der katho-

1) G. Deuchler erachtet es im Interesse einer psychologischen Umgestaltung der Religionspädagogik unter anderem auch für notwendig, die religiösen Bestandteile in den ethischen Affekten, z. B. in Schuld, Reue und Hoffnung, sowie im sittlichen Verhalten überhaupt aufzudecken. Deuchler hält diese Probleme für schwierig; vielleicht sind sie hinsichtlich von Kindern und Jugendlichen, an die er vorerst ausschließlich zu denken scheint, überhaupt nicht lösbar, ehe nicht die entsprechenden Affekte der Erwachsenen psychologisch einigermaßen aufgeklärt sind. — Deuchlers Programm ist skizziert in Meumann-Scheibners Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik, XV (1914) S. 54 f.



lischen Rechtfertigungslehre das entscheidende Moment der Vorbereitung zum Bußsakramente; sie wird vom Konzil von Trient (14. Sitzung, 4. Kapitel) definiert als »animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero« (d. h. als ein Schmerz der Seele und ein Abscheu über die begangene Sünde mit dem Vorsatz, in Zukunft nicht mehr zu sündigen). Mit dem »Schmerz der Seele« ist offenbar zunächst eine gefühlsmäßig affektive Aeußerung gemeint, während der »Abscheu« eine Willensabwendung von der begangenen Sünde bezeichnet. In der bewußten freiwilligen Abkehr von der bereits vorhandenen Sünde liegt nach katholischer Auffassung die Hauptsache des Reuevorganges. Die darin sich bekundende Willenstat ist der Kern der Bekehrung. Die Reue bezieht sich also auf die Vergangenheit, sie ist — wenn von den rein übernatürlichen Einflüssen abgesehen wird — eine aus dem Affekt seelischen Schmerzes geborene Absage des Willens an die begangene Sünde. Zur vollen »Bekehrung« allerdings rechnet man nicht bloß die rückschauende Reue, sondern auch den damit zu verbindenden vorschauenden Willen oder Vorsatz, in Zukunft das zu meiden, was man zu bereuen hatte. Der Vorsatz ist als ein eigener Akt zu betrachten, der die ganze seelische Bewegung beendigt; mit ihm ist die conversio, die »Bekehrung«[1]) innerlich zum vollkommenen Abschluß gebracht.

Nach Ansicht der katholischen Theologie ist die ganze Bekehrung ein mit übernatürlicher Gnadenhilfe begonnener und von ihr begleiteter seelischer Prozeß, dessen wichtigstes Stadium die bewußte freiwillige Abkehr von der bisherigen Sünde bildet. Psycho logisch muß nun ermittelt werden, wie sich diese normative Bestimmung im konkreten Seelenleben des einzelnen abspiegelt. Da die übernatürlichen, zur Wertung des ganzen Vorganges notwendigen Einflüsse psychologisch nicht ohne weiteres konstatierbar sind, handelt es sich demnach darum, die Phänomenologie der reuevollen Abwendung des Willens von der Sünde zu beschreiben, dann die Beziehung dieses Zentralaktes der Bekehrung zu den ihn einleitenden Gefühlen und Affekten sowie zu dem in der Regel unmittel-

1) Ueber diesen schwierigen religionspsychologischen Begriff sucht man in Starbuck-Betas Religionspsychologie (Leipzig 1909), in der doch die »conversion« eine zentrale Bedeutung hat, vergeblich nach gründlicher Aufklärung. Psychologisch ungenügend ist auch die Erörterung über die Bezeichnungen »converti« und »conversion« in Th. Mainage's Introduction à la Psychologie des Convertis (Paris 1913), pag. 10 ff. Vielleicht bringt der letztgenannte Autor in seiner angekündigten Psychologie de la Conversion eine umfassendere Darstellung.



bar folgenden Willensentschluß der künftigen Besserung herauszustellen. Das psychologische Bild der Reue wird dann noch dadurch zu ergänzen sein, daß die Wirkung des Reuevorganges auf das übrige seelische Leben und auf das körperliche Befinden beobachtet wird.

In dem vorliegenden ersten Versuch zu einer Psychologie der Reue haben wir eine Reihe an und für sich gewiß nicht nebensächlicher Fragen absichtlich ausgeschaltet oder doch nicht in dem Grade berücksichtigt, wie man es aus theologischen Gründen vielleicht wünschen möchte; wir nennen beispielsweise den psychologischen Unterschied der sogenannten vollkommenen und unvollkommenen Reue. Wir halten dieses spezielle Problem für zu schwierig, als daß es schon in einer vorbereitenden Studie über die Phänomenologie des Reueerlebnisses im allgemeinen ausführlich besprochen werden könnte. Dagegen ist es uns zur genauen psychologischen Charakteristik der eigentlichen, d. h. freiwillig und bewußt hervorgerufenen (religiösen) Reue als unerläßlich erschienen, die Versuchspersonen um eingehenden Aufschluß über jene Erlebnisse zu bitten, die einerseits in der populären Redeweise oft als Reue bezeichnet, anderseits auch tatsächlich mit dem eigentlichen Reuevorgang Aehnlichkeit und Zusammenhang aufweisen; wir meinen die unwillkürliche Reue oder Gewissensregung und die Stimmung oder Gesinnung der Reue. Diese beiden machen also mit der eigentlichen Reue den gesamten Gegenstand unserer Untersuchung aus. Wir haben ihnen deswegen solche Aufmerksamkeit geschenkt, weil sie — insbesondere die Gewissensregung oder der Gewissensvorwurf — im Gegensatz zu der eigentlichen, theologisch normierten Reue gewissermaßen schon als natürliche Reaktionen auf einen begangenen Fehltritt sich einstellen, also von Hause aus weder überhaupt religiös noch viel weniger konfessionell gefärbt sein müssen. Sie werden allerdings in concreto bei einem religiösen Menschen verhältnismäßig selten als bloß natürlich-sittliche Aeußerungen anzutreffen sein; aber die wenigen Fälle sind vielleicht geeignet, die besondere Art des religiösen Gewissens und der religiösen Reue gegenüber der natürlich-sittlichen Reaktion schärfer zu beleuchten.

Auf welchem Wege nun gelangen wir zur Psychologie der Gewissensregung, der eigentlichen Reue, der Reuegesinnung?

Es ist klar, daß die Selbstbeobachtung dabei die Hauptrolle spielt. Das ist um so mehr der Fall, als gerade bei den verwickelten Seelenvorgängen die einigermaßen zuverlässige Deutung

fremder psychischer Erscheinungen nur möglich ist auf Grund sorgfältiger Beobachtung und richtiger Erfassung des eigenen Bewußtseins. Der Versuchsleiter muß das in Frage kommende Erlebnis nicht bloß an sich erfahren, sondern auch zum besonderen Gegenstande seiner Selbstwahrnehmung gemacht haben; er wird zum Verständnis der religiösen Erlebnisse anderer zudem die Art des religiösen Vorganges, so wie er etwa in einer bestimmten religiösen Umgebung zu erscheinen pflegt, aus eigener Uebung kennen müssen. Nur so werden ihm nach und nach jene Punkte deutlich werden, die er selbst als charakteristische festzuhalten und von anderen zu erfragen hat.

Wenn man nach möglichster Klärung seiner eigenen Erlebnisse daran geht, diejenigen anderer zu beobachten, kann es natürlich nicht in erster Linie Zweck dieser Beobachtung sein, bei anderen eine Bestätigung eigener Erfahrungen zu suchen. Der Versuchsleiter darf vielmehr die Ergebnisse seiner eigenen Selbstbeobachtung nur als Bedingung, als Hilfsmittel benützen, um die Bekundungen anderer richtig zu verstehen und zu deuten. Er muß sich dabei stets gegenwärtig halten, daß seine eigene Kenntnis unter Umständen auch eine große Gefahr für die getreue Erfassung und Auslegung fremder Zeugnisse bildet. Er wird solcher Gefahr am besten entgehen können, wenn er von seinen Versuchspersonen möglichst genaue und spezialisierte Aussagen erzielt und den Vergleich derselben miteinander mit sorgsamster Objektivität durchführt.

Die Kundgebungen der Versuchspersonen müssen auf eindringlicher Selbstwahrnehmung beruhen. Die Selbstwahrnehmung wird nur dann wissenschaftlichen Wert haben, wenn sie nicht aufs Geratewohl unternommen, sondern nach bestimmten Gesichtspunkten, also methodisch angestellt wird. Zur Darbietung solch ordnender Richtlinien dürfte sich ein Fragebogen am besten empfehlen. Die mündliche Unterredung und Befragung braucht deswegen nicht völlig ausgeschaltet zu werden; wir versprechen uns aber bezüglich der tiefsten religiösen und sittlichen Regungen davon nicht mehr, als eine gewisse Verdeutlichung und Ergänzung der bereits schriftlich gegebenen Antworten. Sie scheint uns also erst nach Abschluß der schriftlichen Kundgebung nützlich zu sein. Von Anfang an bloß mündlich mit einer Versuchsperson zu verhandeln, hätte besonders in unserem Falle, wo so viel Beschämendes und Niederdrückendes hereinspielt, den großen Nachteil, daß manche Versuchspersonen ihre Aussage als eine förmliche Beichte auffassen würden;

die Gegenwart des Ausfragenden wäre dann häufig eine Beengung für sie, die nur durch ein sehr hohes Maß von persönlichem Vertrauen zu dem Versuchsleiter überwunden werden könnte. Wo dies nicht vorhanden wäre, müßte eine wohl begreifliche Zurückhaltung die Vollständigkeit der Antwort stark beeinträchtigen. Wenn dagegen der Fragebogen jeder Versuchsperson ganz für sich allein zur Ausfüllung eingehändigt wird, entschließt sie sich viel leichter zu einer genauen Aeußerung über die betreffenden Vorgänge und fühlt sicherlich weniger inneren Widerstand, die Resultate ihrer Selbstbesinnung wahrheitsgetreu und erschöpfend — soweit eben das überhaupt möglich ist — niederzuschreiben.

Welcher Art wird nun die Selbstbesinnung und Selbstbeobachtung sein müssen, die der gefragten Versuchsperson den Stoff zu ihren Antworten liefert? Suchen wir diese Frage gleich mit konkreter Bezugnahme auf das Reueerlebnis zu lösen.

Ich kann einen Reuevorgang oder einen Gewissensvorwurf aus der bloßen Erinnerung beobachten, ich kann ihn direkt oder indirekt erzeugen und während seines Ablaufes verfolgen, ich kann unmittelbar nach seiner Vollendung auf ihn zurückschauen. Danach unterscheiden wir für unseren Zweck dreierlei Arten von Selbstbeobachtung, die bloß aus der Erinnerung schöpfende, die begleitende, die nachträgliche.

Die aus bloßer Erinnerung schöpfende Selbstbeobachtung ist, wie fast auf allen Gebieten der Psychologie, so auch bei unserem Problem, recht unzuverlässig. Zum Zwecke der Beobachtung muß ein früherer Reuevorgang ins Gedächtnis gerufen, d. h. etwa nach Art einer Vorstellung reproduziert werden. Selten gelingt das in der Weise, daß man mit Sicherheit annehmen kann, die jetzige Reproduktion decke sich mit dem früheren ursprünglichen Erlebnis. Die Reue ist an und für sich schon ein verwickelt zusammengesetzter Akt, sie wird zudem sowohl intensiv wie nach dem Grade ihrer emotionalen Auswirkung von augenblicklichen inneren Zuständen usw. beeinflußt, so daß ihre ehemalige konkrete Beschaffenheit wohl nie wieder hergestellt werden kann. Sichere Merkmale für die Ausscheidung von vermutlichen Erinnerungstäuschungen dürften bei der Kompliziertheit der ganzen Erscheinung nicht leicht aufzufinden und auseinanderzuhalten sein. Die bloße Erinnerung verbürgt also kaum jemals unanfechtbare Resultate; sie kann schwerlich anders wie aushilfs- und ergänzungsweise herangezogen werden.

Die begleitende Selbstwahrnehmung erfordert gerade auf dem Gebiete der religiösen[1]) Erlebnisse eine eigene Behandlung. Wir übergehen die Schwierigkeiten, die von allgemeinen psychologischen Gesichtspunkten aus dagegen geltend gemacht werden, insbesondere die Tatsache, daß die Verteilung der Aufmerksamkeit auf den Vorgang des Beobachtens und auf die beobachtete psychische Erscheinung die letztere der Möglichkeit voller und naturgemäßer Entwicklung berauben kann; wir heben nur Bedenken hervor, die aus der Eigenart der religiösen Erlebnisse als solcher entspringen. Die religiösen Erlebnisse werden als psychische Komplexe getragen von einer bestimmten Absicht, d. h. sie sind als Gefühls-, Willensäußerungen usw. auf Gott, auf den Dienst Gottes oder sonst auf ein religiöses Motiv bezogen. Ob diese Beziehung aus einer allgemeinen Gesinnung erwächst oder ob sie durch einen eigenen Akt gesetzt ist, bedeutet für unseren Zweck keinen wesentlichen Unterschied. Jedenfalls ist soviel sicher, daß Gefühle, Willensvorgänge usw., wenn sie »religiös« gewertet sein wollen, anders »gemeint« sein müssen, wie etwa innerhalb des übrigen seelischen Geschehens. Gewiß ist auch, daß dieses »Anders (d. h. religiös) gemeint sein« zweifellos durch irgendwelches besondere psychologische Charakteristikum sich bekunden muß, sei es als eine Art »determinierender Tendenz« oder als eine Art »Einstellung« oder sonst auf irgendeine Weise; das zu entscheiden ist hier nicht der Ort. Auf alle Fälle verträgt sich die religiöse Absicht einer psychischen Tätigkeit nicht zu gleicher Zeit mit der (wissenschaftlichen) Absicht, eben diese religiös gemeinte Tätigkeit zu beobachten. Es ist eine unbestreitbare Eigenschaft gerade des Religiösen, mit dem Anspruch absoluter Geltung aufzutreten. Ein religiöser Vorgang, also beispielsweise ein Reueerlebnis, kann demnach nicht gleichzeitig religiös gemeint und absichtlich als Gegenstand wissenschaftlicher Beobachtung gewählt sein. Beide Absichten schließen sich aus; die Absicht der Beobachtung nimmt dem religiösen Vorgang nicht bloß seinen (religiösen) Wert, sondern verändert auch die psychologische Beschaffenheit, die er als religiös gemeinter Akt hätte. Daher ist die begleitende oder gleichzeitige Selbstbeobachtung schon psychologisch ungeeignet zur Erforschung religiöser Erlebnisse. Vom Standpunkt der religiösen Wertung aus muß sie erst recht abgelehnt werden, weil sie gegen die Würde der Religion verstößt; sie drückt die religiösen Handlungen zu Scheinhandlungen herab

1) Wir können für unseren Zweck hier die »religiösen« und »sittlichen« Erlebnisse auf eine Linie stellen.

und setzt an die Stelle des überzeugten religiösen Erlebens eine Religion des »Als ob«, eine probierende Vorspiegelung. Dies ist besonders dann der Fall, wenn die Absicht der Beobachtung der einzige Beweggrund für die vermeintliche religiöse Betätigung ist, wenn man also eine religiöse Handlung deswegen hervorruft, um sie psychologisch erforschen zu können. Jeder Versuch, die sittlich-religiöse Bekehrung, das Reueerlebnis so zu mißbrauchen, müßte ernsten Menschen abstoßend und widerwärtig erscheinen.

Gegen die nachträgliche Selbstbeobachtung bestehen die zuletzt erwähnten Einwände nicht. Eben vergangene, in unmittelbarster Erinnerung haftende religiöse Bewußtseinsvorgänge wissenschaftlich zu betrachten, verändert weder ihre eigentümliche Art noch verletzt sie die Würde des religiösen Erlebens. Die Geschichte der Mystik bestätigt, daß dieses Verfahren nicht selten von hervorragenden religiösen Persönlichkeiten geübt worden ist. A. Poulain S. J. nimmt auf diese Tatsache ausdrücklich Bezug; er verteidigt die wissenschaftliche Untersuchung des Gebetslebens unter anderem gegen folgenden Einwand: »Pour rendre compte de ses états d'oraison, il faudra s'examiner, se replier beaucoup sur soi-même; ce qui a des inconvénients.« Seine Erwiderung lautet: »D'abord, si le directeur a étudié la mystique, il peut questionner sans qu'on ait besoin du moindre examen avant sa visite. Ensuite, ce qui serait fâcheux, ce serait de s'interroger pendant l'oraison, même s'il s'agit de l'oraison ordinaire. Ce serait se distraire. Mais, après coup, il y a un examen modéré qui est permis, sans quoi Ste. Thérèse et tant d'autres n'auraient pu écrire leurs beaux ouvrages«[1]). Man darf sich dabei freilich nicht verhehlen, daß ein solch nachträgliches »examen modéré« nicht den Vorgang selbst, sondern bloß ein Erinnerungsbild zum Gegenstand hat; das Erinnerungsbild ist aber frisch, meist sogar noch von eben abklingenden Bewußtseinselementen erfüllt, so daß bei konzentrierter Aufmerksamkeit dem einigermaßen Geübten wohl das Auffälligste des Vorganges klar wird. Von Personen, die nicht die Gewohnheit haben, sich über seelische Vorgänge im allgemeinen und über religiöse Erlebnisse im besonderen Rechenschaft zu geben, ist freilich nicht sehr viel zu hoffen. Bei der Umfrage wird also die Auswahl der zu Befragenden vornehmlich nach diesem Gesichtspunkte zu treffen sein. Der Versuchsleiter wird gar bald auch an solchen, deren Geübtheit ihm durch persönliche Erfahrung bekannt ist, bemerken, daß ihre Angaben

1) A. Poulain S. J., Des Grâces d'Oraison, Traité de Théologie Mystique (Paris 1909) pag. 577.



nicht zu häufig über das Augenfälligste hinausgehen, wenigstens soweit das Gebiet der eigentlich erlebten Tatsachen reicht. Die Kundgabe von wirklich erlebten psychischen Vorgängen ist aber beim ganzen Versuch die Hauptsache. Je schwerer solch innere Ereignisse zu fassen sind, desto leichter kommt die gefragte Versuchsperson dazu, statt ihrer Erlebnisse ihre Reflexionen oder Werturteile niederzuschreiben. Auch ziemlich Geübte sind nicht frei von derartigen Neigungen. Dazu kommt, daß bei der Reue zweifellos unterbewußte Elemente mitwirken; sie bleiben dei Selbstbeobachtung überhaupt unzugänglich. Hierin liegt — von den rein übernatürlichen Faktoren abgesehen — wohl die unüberwindlichste Grenze der ganzen Untersuchungsmethode. Wir gehören nicht zu denjenigen, die im Unterbewußtsein schlechtweg die Quelle aller religiösen Erscheinungen suchen; diese Ansicht scheint uns wirklich ein asylum ignorantiae zu sein [1]). Aber das halten wir für unbestreitbar, daß dem Unterbewußtsein auch bei den religiösen Erlebnissen eine große Bedeutung eignet. Schon von dieser Erkenntnis aus kann man für die Bearbeitung der Antwortprotokolle die Regel gar nicht genug betonen: Was in der Aussage nicht enthalten ist, darf nicht ohne weiteres als nicht vorhanden gelten. Unterbewußt wirkende Elemente gelangen nicht ins Bewußtsein, obwohl sie in ihrer Art das betreffende seelische Geschehen vielleicht stark beeinflussen. Von den bewußt psychischen Teilprozessen gibt es sicherlich solche, die im Augenblick der Selbstbeobachtung nicht mehr aktuell gegenwärtig, d. h. also schon kurz nach ihrem Ablauf »vergessen« sind und solche, die überhaupt keine aufmerksame Beachtung gefunden haben. In beiden Fällen konnte aber das in der nachträglichen Selbstwahrnehmung nicht erfaßte und somit auch in dem Protokoll nicht aufgeführte Teilerlebnis ein wichtiger Teil des Gesamtvorgangs gewesen sein. Rechnet man zu all diesen der Untersuchung nicht günstigen Momenten noch die unvermeidliche Suggestion, welche durch die notwendige Bestimmtheit der Fragen ausgeübt wird, so hat man wahrlich Gründe genug, um die Objektivität der Antworten nicht zu überschätzen. Die Deutung der Aussagen wird nicht weniger durch die sachliche Kompliziertheit als durch die Mangelhaftigkeit des sprachlichen Ausdruckes erschwert.

1) Zur Frage des Unbewußten im religiösen Erleben vgl. G. Weingärtner, Das Unterbewußtsein, Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie (Mainz 1911). J. Pacheu, L'expérience Mystique et l'Activité Subconsciente (Paris 1911). A. Gemelli, L'origine subcosciente dei fatti mistici (Firenze, ²1913).



Zum Schlusse unserer kurzen methodologischen Erörterungen fügen wir noch eigens bei, daß wir unsere Studie ausdrücklich nicht als »experimentelle« bezeichnen. Wir verstehen unter »Experiment« eine erprobende oder probierende Beobachtung; in der Religionspsychologie halten wir ein solches Verfahren für verfehlt. Unsere Untersuchung hat den Zweck, einige Ergebnisse einer konstatierenden Beobachtung darzubieten; sie kann und will also auch nicht als Darstellungsexperiment im modernen Sinne gelten [1].

III. Die Umfrage.

Unsere Umfrage entspricht in ihrer gesamten Durchführung den im vorstehenden entwickelten methodischen Grundsätzen. Soweit die Kenntnis dieser Grundsätze zum Verständnis des Untersuchungszweckes notwendig war, haben wir sie mit in die Versuchsinstruktion aufgenommen. Sie wurde allen Versuchspersonen auf einem vom Fragebogen gesonderten Blatt mit dem Titel »Vorbemerkungen« eingehändigt. Wir geben diese »Vorbemerkungen« im Wortlaut:

1. Bei der vorliegenden Umfrage handelt es sich darum, über den Vorgang der Reue näheren Aufschluß zu gewinnen. Es soll ermittelt werden

a) in welch verschiedenen Formen sich die Reue im Bewußtsein findet; b) wie sich die Hauptformen der Reue, d. h. die von selbst auftretende Reue („Gewissensbiß"), die absichtlich erweckte Reue (z. B. vor der Beichte) und die Stimmung der Reue („Bußgesinnung") psychologisch von einander unterscheiden; c) es soll ferner festgestellt werden, in welcher Weise Gefühl und Wille an der Reue beteiligt sind, und d) welche Wirkungen die Reue auf das Gesamtbewußtsein und auf das körperliche Befinden ausübt.

2. Zur Beantwortung der einzelnen Fragen ist es notwendig, aufmerksam auf ein eben erst vergangenes Reueerlebnis, oder, falls das nicht möglich ist, auf frühere, aber noch klar erinnerliche Reueerlebnisse zurückzublicken. Unter keinen Umständen soll ein Reueakt erweckt werden ausschließlich zum Zwecke der Selbstbeobachtung. Durch die vorhergehende Absicht der Beobachtung würde das Erlebnis in seiner Echtheit geschädigt werden.

3. Vor der Beantwortung ist der ganze Fragebogen aufmerksam zu lesen.

4. Die Fragen dürfen weder vor noch nach der Beantwortung mit anderen Personen besprochen werden.

---

1) Unser Verfahren erfüllt im wesentlichen die Forderungen, die R. Bärwald für die »Methode der vereinigten Selbstwahrnehmung« aufgestellt hat; vgl. Ebbinghaus' Zeitschrift für Psychologie XLVI, 3, S. 174 ff. — Zur ganzen Frage vergleiche W. Baades Artikel über psychologische Darstellungsexperimente (Wirth's Archiv für die gesamte Psychologie XXXV (1916), S. 1 ff.) und J. Lindvorskys Schrift: Der Wille (Leipzig 1919) S. 1 ff.



5. Solche Fragen, zu deren Beantwortung die Selbstbeobachtung keinen Stoff liefert, wolle man unberücksichtigt lassen; auf keinen Fall wolle man irgendwelche Angaben machen, die nicht genau mit der Selbstbeobachtung übereinstimmen. Für die Untersuchung sind eben nur tatsächliche Bewußtseinsvorgänge von Belang. Also lieber keine Antwort als eine solche, die nur Vermutungen oder Deutungen enthält.

6. Solche Fragen, die man zwar beantworten könnte, aber aus irgend einem persönlichen Grunde nicht beantworten will, mögen mit einem durchstrichenen Fragezeichen (?) versehen werden.

7. Die Antworten wollen mit Ueberlegung gegeben und in verständlicher, einfacher Sprache abgefaßt werden. Es empfiehlt sich, dieselben je auf einem besonderen Blatt, das mit der Nummer der Frage versehen ist, niederzuschreiben. Diese einzelnen Antwortblätter sollen keinen Namen aufweisen. Der Name des Beantworters möge auf einem eigenen kleinen Zettel beigeschlossen werden. Der Fragebogen ist mit abzuliefern. Das Ganze bitte ich in spätestens 8 Tagen an meine Adresse zu übermitteln.

8. Die eingehenden Antworten, für die ich den freundlichen »Versuchspersonen« zu aufrichtigstem Danke verbunden bin, sollen zur Lösung eines wissenschaftlichen Problems dienen; sie werden selbstverständlich mit der allergrößten Diskretion — auch bei etwaiger wissenschaftlicher Veröffentlichung — behandelt; es ist ausgeschlossen, daß die Versuchspersonen gegenseitig von ihren Aussagen etwas erfahren; noch weniger wird der Name einzelner Versuchspersonen sonstwie preisgegeben.

Der Fragebogen selbst wurde den Versuchspersonen in einem Zeitpunkte zugestellt, da sie eben auf eine vor der Beichte erweckte Reue zurückschauen konnten. Die Fragen lauteten folgendermaßen:

A.

1. Haben Sie Gewissensvorwürfe oder »Gewissensbisse« bei jedem Fehltritt oder nur bei ernsteren, besonders bei ganz freiwilligen Verfehlungen? Drängen sich die Gewissensbisse sofort oder erst später auf?
2. Haben Sie sich in dem Fall, wo die Gewissensbisse sofort nach dem Fehltritt auftraten, ein klares Urteil über die Verwerflichkeit der fehlerhaften Tat gebildet? Oder haben Sie sich ohne weitere Begründung gesagt: »Das hätte ich nicht tun dürfen«? Oder haben Sie überhaupt nur eine plötzliche Unruhe, Furcht oder Aehnliches verspürt?
3. Bemerken Sie bei Gewissensvorwürfen bestimmte Gefühle [1]? Etwa Unlust, Ekel, Beschämung, Furcht, Schrecken, Unzufriedenheit, Abscheu oder andere Gefühle? Haben Sie Unlust oder Ekel oder Beschämung usw. gehabt gegen das, was Sie getan haben, oder gegen sich selbst?
4. Bemerken Sie bei Gewissensvorwürfen neben den Gefühlen der Unlust, des Ekels, der Beschämung usw. noch eine deutliche Wegwendung Ihres Willens von der eben geschehenen Tat? Machen Sie jedesmal oder oft einen eigenen Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun?

1) Der Ausdruck „Gefühle" mußte zugleich als Bezeichnung für die Affekte dienen.



5. Wird der Gewissensvorwurf bei Ihnen zur wirklichen Unruhe oder zur Niedergeschlagenheit? Wie lange dauert diese Stimmung? Tritt von selbst wieder Ruhe ein oder bedarf es eines besonderen Mittels, um diese Ruhe herzustellen? Welches Mittel wenden Sie an?
6. Wird Ihr körperliches Befinden durch einen Gewissensvorwurf verändert oder nicht? Fühlen Sie sich beklommen oder nervös erregt? Wie bekundet sich das? (Herzklopfen oder Aehnliches.)
7. Taucht die Erinnerung an den Fehltritt und an den mit ihm verbundenen Gewissensvorwurf später jemals wieder kräftig auf? Ist die Gewissensregung dann auch annähernd so stark wie das erstemal gleich nach der begangenen Tat?
8. Haben Sie den Fall erlebt, daß Sie gleich nach einem Fehltritt zwar keinen Gewissensbiß spürten, wohl aber nach einiger Zeit, wenn Ihnen die damals begangene Tat ins Gedächtnis kam (etwa bei einer Predigt, bei geistlicher Lesung usw.). Ist ein solcher Gewissensvorwurf stärker oder schwächer wie beispielsweise jene Gewissensbisse, die Sie sonst unmittelbar nach einem Fehltritt empfinden?
9. Ist Ihnen außer den erfragten Angaben noch etwas über die Gewissensvorwürfe bewußt?

B.

10. Sind Sie vor der Beichte gewohnt, die Reue frei und auswendig zu machen oder aus einem Gebetbuche zu nehmen?
11. Worauf kommt es Ihnen bei der Erweckung der Reue hauptsächlich an? Haben Sie für sich selbst ein besonderes Kennzeichen herausgebildet, aus dem Sie schließen, daß Sie eine wahre und gute Reue gehabt haben?
12. Setzen Sie sich jedesmal schon von vornherein einen bestimmten Beweggrund fest, aus dem Sie Ihre Sünden bereuen, oder kommt Ihnen ein bestimmter Beweggrund erst während der Reue zum Bewußtsein? Haben Sie für bestimmte Beweggründe eine Vorliebe? Welche sind das? Warum bevorzugen Sie dieselben? Etwa deswegen, weil Sie sich von ihnen einen besonderen seelischen Eindruck versprechen? Oder aus einem andern rein religiösen Grund?
13. Denken Sie bei der Reue an bestimmte einzelne Fehltritte oder an alle oder bloß allgemein an Ihre Sündhaftigkeit? In welchem Falle erwecken Sie die Reue leichter?
14. Haben Sie bei der Reue bestimmte, deutliche Gefühle der Unlust, des Ekels, der Beschämung, der Furcht, des Schreckens, der Unzufriedenheit, des Abscheus? Wodurch werden diese oder andere Gefühle verursacht? Erregt der Gedanke an das bevorstehende Beichten in Ihnen besondere Gefühle? Welches von all diesen Gefühlen ist bei Ihnen in der Regel am stärksten? Haben Sie je eigentlich Schmerz empfunden? Haben Sie je Neigung zum besonderen äußeren Ausdruck der Reue gefühlt, etwa zum Weinen?
15. Kommt Ihnen außer den Gefühlen noch eigens eine Abwendung Ihres Willens von den begangenen Fehltritten zum Bewußtsein? Oder sprechen Sie diese Abwendung des Willens erst in dem »guten Vorsatz« aus?
16. In welcher Stimmung sind Sie unmittelbar nach der Reue? Wie lange dauert diese Stimmung an?
17. Fühlen Sie sich durch die Reue körperlich angestrengt?
18. Können Sie außer den erfragten Angaben noch etwas über das Reueerlebnis aussagen?



C.

19. Haben Sie, abgesehen von einzelnen Gewissensvorwürfen und abgesehen von der Reue vor der Beichte dann und wann eine allgemeine Stimmung der Reue oder eine »Bußgesinnung«?
20. Ist diese Stimmung oder Gesinnung nur die Folge der Gewissensregungen und des Bußsakramentes, oder wird sie auch durch andere Ursachen veranlaßt? Knüpft sie sich dann an besondere religiöse Handlungen (Gottesdienst, Predigt, geistliche Lesung usw.) oder ist sie schon mit anderen religiösen Stimmungen (z. B. mit der Andacht) gegeben, oder stellt sie sich dann besonders leicht ein, wenn Sie körperlich unpäßlich oder seelisch niedergeschlagen sind?
21. Was erscheint Ihnen am deutlichsten und stärksten in dieser Stimmung der Bußfertigkeit: Die Erkenntnis Ihrer Sündhaftigkeit oder die Gefühle der Unlust, des Ekels, der Beschämung usw. oder die Wegwendung Ihres Willens von der Sünde?
22. Wie wirkt diese Stimmung auf Ihr sonstiges religiöses Leben?
23. Suchen Sie diese Stimmung zu erhalten oder zu beseitigen? Wodurch?
24. Bemerken Sie an dieser Reuestimmung noch etwas, was in den vorstehenden Fragen nicht zum Ausdruck gekommen ist?

IV. Die Antworten.

Die Fragebogen wurden an insgesamt 31 Personen katholischer Konfession hinausgegeben. Eine Versuchsperson[1]) konnte sich zur Beantwortung nicht entschließen. Es beteiligten sich also im ganzen 30 Personen. Versuchsperson 1 hielt sich in ihrem Protokoll nicht an die Gliederung des Fragebogens, sondern berichtete in freier Kundgabe über ihre Erlebnisse bei reuigen Gewissensregungen; sie nahm dabei mit Absicht von einer Schilderung der Reue vor der Beichte Umgang. Das Protokoll ist nichtsdestoweniger sehr bemerkenswert. Die übrigen Beantworter wurden den Fragen nicht alle in gleicher Weise gerecht. Zum Teil sagten sie zu viel über die bei ihnen an die Reue und Beichte sich anschließenden sonstigen seelischen Vorgänge und ließen das eigentlich Psychologische, das doch in Frage stand, nicht voll zur Geltung kommen. Manche Antworten enthielten ethische Reflexionen und Werturteile, die wiederum für die gegenwärtige Untersuchung keinen Ertrag abwerfen konnten. Trotz allem fand das rein Psychologische genügend Beachtung. Bei der unten folgenden Wiedergabe der Antwortprotokolle wurde auf das rein Psychologische naturgemäß das Hauptgewicht gelegt; die anderen Angaben der Versuchspersonen wurden meist gänzlich ausgemerzt; nur solche blieben stehen, die zur psychologischen Charakteristik notwendig oder dienlich schienen.

1) Der Ausdruck gefällt uns zwar nicht sonderlich, wir behalten ihn aber bei, da er nun einmal üblich ist. Im folgenden wird er mit Vp. abgekürzt.

Sämtliche Versuchspersonen waren dem Verfasser als ernste, über ihr religiöses Leben nachdenkende Menschen bekannt. Die Versuchspersonen 1 mit 13 waren Herren; darunter die Versuchspersonen 1 und 2 Laien, Versuchspersonen 3 mit 9 Theologiekandidaten und Weltgeistliche, Versuchspersonen 10 mit 13 Angehörige einer religiösen Genossenschaft. Laien waren schwer für die Beantwortung zu gewinnen; darum erscheint auch ihre Zahl verhältnismäßig zu klein. Es wäre eine Arbeit für sich, das Reueerlebnis der männlichen Laienwelt, insbesondere der sog. Gebildeten, zu studieren. Von den weiblichen Versuchspersonen (14 mit 30) waren die Versuchspersonen 14 mit 19 Damen verschiedener Laienberufe, die Versuchspersonen 20 mit 30 Angehörige von drei religiösen Genossenschaften.

Die einzelnen Antwortprotokolle lauten:

Vp. 1.

In jenen Fällen, da ich Unrechtes getan oder das Rechte zu tun unterlassen habe, stellt sich bei mir — fast immer sofort — der Selbstvorwurf ein: Das hätte nicht sein sollen! Einer gewissen nervösen Unruhe folgt dann eine Ueberlegung, bei der die Versuche der Selbstentschuldigung (Anlage des Charakters, des Temperaments, Schuld der Umwelt, Zufälligkeiten) zunächst keine eben geringe Rolle spielen. Doch hält das nicht lange an und der gemachte Fehler wird dann alsbald, wie mir scheinen will, ziemlich klar erkannt. — Was aber nun bei der Selbstbetrachtung folgt, kann ich weniger »Reue« nennen als »Ueberlegung und Vorsatz«. Ich suche mir klar zu machen, wie ich denn zu dem Fehltritt kam und wie er in Zukunft zu vermeiden ist. Vor allem: Wie kam es zu der Sache und wann, wo, wie können wieder ähnliche Umstände eintreten und wie muß ich denen begegnen? Daran knüpft sich der Vorsatz, gut zu machen, soweit das möglich ist, und durch Betätigung reiner Nächstenliebe irgendwie das Begangene zu sühnen. Die Ruhe der Seele stellt sich am raschesten ein, wenn ich bald nach solchen Selbstbetrachtungen Gelegenheit zu ganz selbstlosen Taten finde. — Ertappe ich mich auf Wiederholungen eines bestimmten Fehltritts, so nehme ich mir vor, die in Frage stehende Sache täglich einmal in einer stillen Stunde recht zu überdenken und meine seelische Widerstandskraft gegen Wiederkehr des Fehltritts nach Möglichkeit zu wappnen. Diese Gewohnheit hatte nicht selten guten Erfolg. — Noch eins: Zu rechter Reue bringe ich es auch deshalb selten, weil ich deutlich zu sehen glaube, daß gewisse Verfehlungen ihren Urgrund in einer angeborenen, nie ganz wegzubringenden Seelenanlage haben. Da bin ich denn schon zufrieden, wenn ich sehe, daß es mir gelingt, die hieraus entspringenden Fehltritte auf ein möglichstes Minimum zu reduzieren. In der Hauptsache suchte ich mich stets an Jean Pauls Wort zu halten: »Verzage nicht, wenn du einmal fehlest, und deine Reue sei eine schönere Tat!«

Vp. 2.

1. Auch bei leichteren Fehltritten, insbesondere dann, wenn ich mir die Vermeidung des Fehlers besonders vorgenommen hatte. Die Vorwürfe treten meist sofort auf. Bei leichteren Fehlern dann, sobald mir die Fehlerhaftigkeit zum Bewußtsein kam. — 2. Bei solchen Verfehlungen blieb es nicht bei der plötzlichen Unruhe. Es kam immer das Bewußtsein dazu »Das hätte ich nicht tun dürfen«, nur manchmal auch noch die Begründung dieses Bewußtseins der Verwerflichkeit. — 3. Unbehagen, Unzufriedenheit mit mir selbst, dagegen selten Ekel, Furcht, weniger Abscheu vor der Handlung selbst. — 4. Eine solche Wegwendung des Willens ist fast immer mit

den Gewissensvorwürfen verbunden. Fast immer schloß sich an die Gewissensvorwürfe ein förmlicher Entschluß, nicht mehr so zu handeln. — 5. Zur wirklichen Unruhe kommt es sehr selten, meist äußert sich der Gewissensvorwurf in Niedergeschlagenheit. Diese hält jedoch nur bei schweren Verfehlungen an. Nach Ablauf von 2—3 Tagen tritt hier von selbst Ruhe ein, jedoch kehrt der Gedanke daran auch später öfter wieder. Gewisse Erleichterung vermag mir das Gebet zu verschaffen und die Erwartung, in Zukunft anders zu handeln. — 6. Das körperliche Befinden wird wenig beeinflußt. Höchstens macht sich eine nur ganz vorübergehende Appetitlosigkeit geltend. — 7. Ja. Jedoch ist die Regung bedeutend schwächer. — 8. Ja. In einem solchen Falle ist der Vorwurf viel heftiger und auch viel anhaltender. — 9. Nein.

10. Früher entnahm ich sie immer dem Gebetbuch, jetzt vermag ich die Reue nur mehr ohne Benützung dieses Hilfsmittels eingehend zu erwecken. — 11. Es kommt mir darauf an, in mir den Wunsch zu erwecken: »Hätte ich doch niemals so gehandelt! Könnte ich meine Handlungsweise wieder rückgängig machen!« Doch fällt mir die Erweckung dieses Wunsches besonders bei kleineren Verfehlungen oft sehr schwer. Sobald ich in mir diesen Wunsch wenigstens bezüglich der ernsteren Verfehlungen verbunden mit dem Gefühle der Unlust über die Gott zugefügte Zurücksetzung und Kränkung und über den Undank gegen seine Güte empfinde, glaube ich eine wahre Reue erweckt zu haben. — 12. Die unter 11 angeführten Beweggründe habe ich jedesmal von vornherein bei Erweckung im Auge, sie kommen mir nicht von selbst. Ich bemühe mich vielmehr von Anfang an, gerade diese Beweggründe wachzurufen, weil gerade sie mich in die mir erwünschte Stimmung versetzen. Daneben stelle ich mir auch die mehr egoistischen Gründe vor (Verlust des Himmels, Strafe in der Ewigkeit). — 13. Ich denke zunächst allgemein an meine Sündhaftigkeit und dann gerade an die Sünden, die zu bereuen mir schwer fällt. So erwecke ich die Reue am leichtesten. — 14. Ja. Meist Gefühle der Unlust, Unzufriedenheit und Beschämung. Sie werden verursacht durch die lebhafte Vorstellung der erwähnten Beweggründe. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten hat für mich immer etwas sehr Unangenehmes. Doch ist dieses Gefühl des Unbehagens gegenüber früheren Jahren ganz erheblich abgeschwächt. Absicht der Besserung und Umkehr ist meist damit verbunden. Schmerz empfinde ich eigentlich jedesmal, wenigstens eine starke seelische Rührung, die sich manchmal auch in Weinen äußert, was ich jedoch zu verbergen suche. — 15. Die Wegwendung ist immer zugleich mit der Reue verbunden. Doch erwecke ich außerdem noch ausdrücklich den guten Vorsatz. — 16. Ich bemerke nach der Reue ein Gefühl der Ruhe, der Aussöhnung mit Gott. Dieses Gefühl der inneren Ruhe, das durch Beichte und Kommunion noch verstärkt wird, dauert während des Aufenthalts in der Kirche an; ich bemühe mich, diese Stimmung auch nachher zu erhalten. — 17. Nein. — 18. Nein.

19. Ja. Ab und zu. — 20. Diese Stimmung tritt meist auf während des Gebetes; sie ist unabhängig von einer Gewissensregung und von der Beichte. Körperliche Unpäßlichkeit ist ohne Einfluß auf diese Stimmung, dagegen äußert sich diese Stimmung manchmal bei seelischer Niedergeschlagenheit. Besonders bei einzelnen Gebeten (z. B. De profundis, Dies irae) kehrt diese Stimmung leicht wieder. Auch bei Beerdigungen glaube ich, diese Stimmung schon in mir erlebt zu haben. — 21. Die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit. Von Gefühlen der Unlust und von einer Wegwendung des Willens glaube ich überhaupt nichts bemerkt zu haben. — 22. Sie bewahrt mich vor zu großem Selbstvertrauen. Ich sehe darin immer eine Anregung, vor Fehltritten auf der Hut zu sein. — 23. Diese Stimmung ist mir ganz erwünscht. Doch kann ich mich nicht erinnern, sie eigens festgehalten zu haben. Es handelt sich hier meist um Stimmungen ganz vorübergehender Natur. — 24. Nein.

Vp. 3.

1. Bei leichteren und ernsten Verfehlungen treten Gewissensvorwürfe auf. Bei leichteren in der Regel nicht sofort, bei ernsten sogleich. — 2. Bei sofortigen Gewissens-

vorwürfen nach der Tat konzentriert sich das Urteil in die Worte: »Wenn ich es nur nicht getan hätte.« In den meisten Fällen bin ich mir über die Verwerflichkeit der Sünde vollkommen klar. — 3. Die genannten Gefühle, namentlich Ekel und Unzufriedenheit stellen sich immer ein. Ekel und Abscheu richtet sich dabei in erster Linie gegen die Tat, Unzufriedenheit und Zorn gegen mich selbst. — 4. Die Wegwendung des Willens ist entschieden und deutlich; ein eigener Vorsatz ist nicht immer, aber meist vorhanden. — 5. Wenn nicht äußere Mittel hemmend dazwischen treten (z. B. interessantes Studium) dauert eine gewisse Niedergeschlagenheit an. Ein sicher wirkendes Mittel dagegen ist nur die Beichte; ein anderes aber kein sicheres und nachhaltiges die Betrachtung heroischer Züge aus dem Leben der Heiligen oder anderer großer Männer. — 6. Es zeigt sich momentan ein gesteigerter Arbeitsdrang, dem bald Erschlaffung folgt. — 7. und 8. Sowohl die Erinnerung an den Fehltritt wie an die damit verbundenen Gewissensvorwürfe tauchen wieder auf: bei der Betrachtung, bei Versuchungen derselben Art. Bei der Betrachtung sind sie oft stärker als unmittelbar nach der Tat. — 9. Der Fehltritt selbst wird, wenn er wieder in das Bewußtsein kommt, sofort fallen gelassen und einzig dann die Erinnerung an die mit dem Fehler verknüpften Vorwürfe festgehalten.

10. Ich nehme nie ein Buch zu Hilfe. — 11. Früher kam es mir darauf an, die Gefühle zu erwärmen. Wenn es mir dann, wie man so sagt, ums Herz warm wurde und eine gewisse Bangigkeit sich zeigte, glaubte ich Reue zu haben. Jetzt dränge ich jedes Gefühl absichtlich zurück zugunsten des Willens. — 12. Ohne mir einen bestimmten Beweggrund vorzunehmen, stellt sich mir immer die Oelbergszene vor die Seele, nur deswegen, weil ich daraus immer neue Motive und Anregungen gewinne. — 13. Ich greife immer einzelne Verfehlungen heraus. — 14. Am besten drücke ich meinen Zustand aus, wenn ich sage: Mich kribbelt es in allen Fingern. Wie wenn mir die Kleider zu enge wären, möchte ich mich strecken und auseinanderzerren und -reißen. Als Ursache dieses Gefühles werde ich mir nur des Gedankes bewußt: Jetzt hast du deinen Vorsatz wieder nicht gehalten. Früher zeigte sich vor der Beichte oft eine gewisse Unbehaglichkeit, fast ein Unwohlsein, das ich gern für einen Ausdruck der Reue nahm. Das Gefühl eines gewissen Zornes ist am stärksten. Weinen und ähnliche Ausbrüche zeigen sich ganz selten vor der Beichte, leichter im Beichtstuhl und nach der Beichte. — 15. Reue und Vorsatz gehen ständig ineinander über. — 16. Nach der Reue oder eigentlich nach der Beichte fühle ich mich sehr frisch und arbeitsfähig. Die Stimmung dauert, bis wieder eine größere Verfehlung vorkommt. — 17. Nein. — 18. —.

19. Reuestimmung ziemlich oft. — 20. Diese Gesinnung ist nie eine Folge des Bußsakramentes, ganz selten eine solche der Gewissensregung allein. Betrachtung, Studium, der Anblick eines anderen, der mir als Muster erscheint, läßt in der Regel das Gewissen vernehmlich werden. Andachten wecken im allgemeinen solche Gesinnungen nicht, der feierliche Gottesdienst ausgenommen. Ich kann mich nicht erinnern, daß bei Unpäßlichkeit oder Niedergeschlagenheit sich Reuestimmungen einstellten. — 21. Am stärksten erscheinen mir die Gefühle der Unlust und des Widerwillens gegen mich selbst. — 22. Solange diese Gesinnung dauert, wird jede Regung des Stolzes niedergehalten. Ich bemühe mich dann gerade, die kleinen Uebungen und Abtötungen zu vollbringen. — 23. Ich suche diese Stimmung zu erhalten durch Betrachtung namentlich des Todes, durch Studium, durch die Lesung der augustinischen Confessiones, durch Betrachtung des strengen Lebens der Aszeten.

Vp. 4.

1. Auf jeden Fall kann ich bei allen ernsteren Verfehlungen Gewissensvorwürfe, die sofort eintraten, konstatieren. Ob ich bei jedem geringeren Fehltritt Gewissensbisse hatte, ist mir aus der Erinnerung nicht gegenwärtig. Auf jeden Fall aber stellen sich auf manchen Gebieten Gewissensvorwürfe sofort ein, selbst wenn die Verfehlung teilweise oder überhaupt fraglich freiwillig ist. Dafür, daß sich mir Ge-



wissensbisse erst später aufgedrängt haben, ist mir kein Fall bewußt. — 2. Mir ist kein Fall bewußt, in dem ich mir nicht auch sogleich ein Urteil über die Verwerflichkeit der Tat zu bilden bestrebt gewesen wäre. Für nähere Angaben fehlt mir die bewußte Erfahrung. — 3. Manchmal Unzufriedenheit, manchmal Beschämung. — 4. In wenigen einzelnen Fällen kann ich mich bestimmt erinnern, einen eigenen Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun, gemacht zu haben. — 5. Daß ein Gewissensvorwurf zur wirklichen Unruhe wird, ist ein seltener Ausnahmefall. Ruhe tritt in der Regel schon nach einigen Minuten ein durch Beschäftigung des Geistes mit anderen Dingen. — 6. Finde nichts Auffallendes. — 7. Aus der früheren Jugendzeit tauchen mir manchmal Fehltritte wieder auf, besonders bei Gelegenheit einer ernsteren Erforschung. Diese können mich dann eventuell sehr beunruhigen. Diese Unruhe ist dann sicher stärker als unmittelbar nach der begangenen Tat. Es sind wohl meist skrupelähnliche Aengstlichkeiten. — 8. Ganz sicher kann ich keinen solchen Fall konstatieren. Doch ist es mir erst kürzlich vorgekommen, daß ich gelegentlich des Studiums Gewissensvorwürfe empfunden habe über Verfehlungen, bei denen ich nach der Tat wohl kaum solche wahrgenommen habe. Und doch war mir die Art dieser Verfehlungen bei der Tat nicht unbekannt. — 9. —.

10. Ich mache meine Reue vor der Beichte immer auswendig, bete aber dabei jedesmal auch die Reueformel, wie sie der Katechismus enthält. — 11. Bei der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, daß ich dessen, was ich zu ihrer Erweckung bete, auch bewußt werde und ihm zustimme. Ist die Zustimmung eine lebhafte und vielleicht mit Gefühlen begleitet, so ist mir das recht. Ich gehe aber nicht darauf aus. — 12. Von vorne herein setze ich mir keinen bestimmten Beweggrund fest. Doch habe ich meist bestimmte Beweggründe, die sich aus den jeweils vorliegenden Verfehlungen ergeben. Am liebsten komme ich zum Schlusse zu einem Akt der Liebe zu Gott, speziell der Liebe zu Christus, der uns so liebte, daß er für uns starb. Komme ich dazu, diesen Wahrheiten meine Sünden einzeln gegenüberzustellen (vielfach mache ich meine Reue nicht so eingehend), so bin ich am meisten von meiner Reue befriedigt. — 13. Ich denke bei meiner Reue fast immer an die einzelnen Fehltritte und erwecke sie so auch leichter. Sehr selten erwecke ich sie allgemein. — 14. Deutlicher Gefühle bei der Reue kann ich mich nicht entsinnen. Was ich vielfach empfinde, könnte ich am ehesten als »gelinden Schmerz« bezeichnen. Einen besonders äußeren Ausdruck der Reue (Neigung zum Weinen, Beklommenheit bei der Anklage) habe ich ein paarmal bei außerordentlichen Gelegenheiten gefühlt. Ein Fall, in dem ich vor der bevorstehenden Beichte Furcht empfand, ist mir bekannt. Ich wollte eine mir peinliche Frage an den Beichtvater richten. — 15. Die Abwendung des Willens von der Sünde kommt mir meist bei der Reue selbst, so daß ich manchmal einen »guten Vorsatz« gar nicht mehr formell erwecke. — 16. Im allgemeinen verspüre ich noch den bereits erwähnten »gelinden Schmerz«, der mir aber angenehm ist und mich zur Andacht stimmt. Dieser ist aber für gewöhnlich, wie ich meine, beherrscht von dem Gefühl der Zufriedenheit oder auch von Liebe zu Gott. Ich möchte diese Stimmung vergleichen mit jener, die ich als Knabe hatte, wenn ich den Beichtstuhl verließ, nur daß da auch noch Freude hinzukam. Manchmal fühle ich auch (immer oder doch meist, wenn die Reue nicht so intensiv ist) eine gewisse Unlust, von der ich aber nicht sicher behaupten kann, ob sie von der Reue herrührt oder von der Anstrengung, die Reue gut zu machen. War die Reuestimmung einigermaßen lebhaft, so dauert sie in der Regel einige Stunden. — 17. —. 18. —.

19. Ich habe auch außerhalb der Beichte manchmal eine allgemeine Bußgesinnung. — 20. Selten ist diese allgemeine Bußstimmung Folge von Gewissensregungen. Meist setzt mich die Kreuzwegandacht oder der Psalm »Miserere« in solche Bußstimmung, manchmal verspüre ich sie auch bei entsprechender privater geistlicher Lesung. Manchmal fühle ich sie auch verbunden mit Andachtsstimmung überhaupt. — 21. Bei dieser Bußstimmung erscheint mir, wenn ich die in der Frage angegebenen drei Möglichkeiten betrachte, am deutlichsten die Wegwendung des



Willens von der Sünde. — 22. Diese Stimmung treibt mich im religiösen Leben zu besonderer Gewissenhaftigkeit an. — 23. Ich tue weder etwas, um diese Stimmung zu erhalten, noch um sie zu beseitigen. — 24. —.

Vp. 5.

1. Gewissensvorwürfe drängen sich mir wohl bei jedem Fehltritte und sofort auf. — 2. Bei größeren Fehltritten (etwa): »Jetzt hast du deinen Gott beleidigt, dich unschön gegen ihn benommen«; bei kleineren Fehlern: »Das hättest du nicht tun dürfen.« — 3. Ich empfinde vor allem Beschämung; auch Ekel, Unzufriedenheit, Abscheu. Ich erscheine mir selbst wie ein Wortbrüchiger, doch fehlt der Ueberdruß und Ekel am Bösen selbst auch nicht. — 4. Ja! ich möchte sagen mein Wille desavouiert sich selbst, nachdem das Böse geschehen; den erfragten Vorsatz mache ich oft. — 5. Habe ich schon erlebt; diese Niedergeschlagenheit wird erleichtert durch einen Reueakt, vollbeseitigt erst durch die Beichte. — 6. Ich beobachtete manchmal eine gewisse Beklommenheit auf der Brust. — 7. Ja, auf beide Fragen. — 8. Ja, aber ohne Dazwischenkunft einer äußeren Anregung; der Gewissensvorwurf war dann zum wenigsten ebenso stark, wie er unmittelbar nach der Tat hätte sein können. — 9. Nein.

10. Ich mache die Reue frei, doch nicht ohne Hilfsmittel (wie etwa Kruzifix, Ecce homo — wenigstens in der Phantasie). — 11. Es kommt mir besonders darauf an, einzugestehen: »Pater peccavi coram Te«, und mir klar zu machen: »jam non sum dignus, vocari filius tuus«; das erste möchte ich abbitten, zurücknehmen, annullieren; das andere mir zu tiefst in die Seele prägen. — Ein jederzeit zuverlässiges Kennzeichen habe ich nicht anzugeben; gute Dienste leistet mir zur Beruhigung ein Spezialvorsatz. — 12. Ich setze mir keinen Beweggrund fest, d. h. von vorneherein; doch habe ich Vorliebe für die Motive aus dem Leiden und der Liebe Jesu. Nicht bloß das Verlangen nach tiefen seelischen Eindrücken läßt mich solche Motive vorziehen, sondern auch jenes nach Erkenntnis des Wesens der Sünde überhaupt. — 14. Meistens denke ich an bestimmte Einzelverfehlungen; an meine Sündhaftigkeit im allgemeinen denke ich meistens bei religiösen Uebungen. Leichter wird mir die Reue bei Einzelerwägungen sündhafter Taten oder Unterlassungen. Beschämung, Ekel, Unzufriedenheit, auch Abscheu herrschen vor; diese Gefühle verursacht die Erkenntnis besonders der Untreue, der Wortbrüchigkeit, der Unehrenhaftigkeit. Der Gedanke ans Beichten erregt ein gewisses Mißbehagen und doch auch eine Art von Verlangen; stärker jedoch ist die Unlust. — Auf die beiden Schlußfragen: Ja. — 15. Bereuen und nicht wieder tun wollen, ist ein und dasselbe. — 16. Kleinlaut; einsilbig; friedlich, solange ich mich in der Sammlung erhalten kann. — 17. Ja, fast immer mehr oder weniger ermüdet. — 18. Nein.

19. Ja. — 20. Diese Bußgesinnung klingt vielfach bei der Stimmung der Andacht mit; körperliche oder seelische »Störungen« stehen bei mir mit dieser allgemeinen Reuestimmung wohl in keinem (direkten) Zusammenhang. — 21. Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit. — 22. Sie belebt den guten Eifer. Ich sehne den Augenblick herbei, wo ich Gott nicht mehr beleidigen kann. — 23. Ich suche sie zu erhalten durch kleine Gebete. — 24. Diese Reuestimmung beunruhiget nicht; sie begütigt eher.

Vp. 6.

1. Gewissensvorwürfe habe ich in der Regel bei jedem Fehltritt, je nach dem Grade der Verfehlung stärker oder schwächer. Sie drängen sich sofort auf. — 2. Gleichzeitig mit dem Gewissensvorwurf habe ich ein klares Urteil über die Verwerflichkeit der fehlerhaften Handlung, ohne daß ich eigens reflektiere. Ebenso gleichzeitig drängt sich die Folgerung auf: »Das hätte ich nicht tun dürfen«. Da bei meinen Handlungen eine gewisse angeborene »Uebereilung« mitspielt, folgt diesen Akten sofort das Nachdenken über den Grad der Freiwilligkeit, Zurechenbarkeit in Form

eines ängstlichen »Haschens«. — 3. Selten und in geringem Grade merke ich das Gefühl der Beschämung oder des Abscheus, das sich, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Tat selbst bezieht. Ganz ausgeprägt ist bei ernsterer Verfehlung das Gefühl der Trauer, des »Unglücklichseins«. — 4. Bei Gewissensvorwürfen merke ich gewöhnlich mehr oder weniger deutlich auch die Abwendung des Willens von der eben geschehenen Tat. Ich bin gewohnt, diese Abwendung des Willens durch einen eigenen Vorsatz zu verstärken. — 5. Wie bereits in Nr. 3 angedeutet ist, steigert sich der Gewissensvorwurf bei ernsterer Verfehlung zur wirklichen Unruhe und zur Niedergeschlagenheit, welche Stimmung trotz der sofort absichtlich erweckten Reue einige Zeit andauert. Nach und nach nimmt diese Stimmung an Stärke ab und macht einer gewissen Ruhe Platz. Völlige Ruhe tritt erst durch die Beichte ein. — 6. Das körperliche Befinden wird durch einen stärkeren Gewissensvorwurf verändert. Es zeigt sich Beklommenheit und nervöse Erregung, deren Folgen (Appetitmangel, vorzeitiges Aufwachen, zeitweise Schlaflosigkeit) sich aber auch bei anderen das Gewissen nicht berührenden Anliegen (z. B. Sorgen) bemerkbar machen. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt taucht dann und wann später wieder auf, aber die Gewissensregung ist bei weitem nicht so stark wie das erstemal; wohl deshalb, weil durch die Beichte entsprechende Beruhigung eingetreten ist. — 8. Der betr. Fall wurde nie erlebt. — 9. Als sehr wichtig erscheint mir folgende Feststellung: Ich bin »Eudämonist« und gewohnt, im Glück (im weitesten Sinne genommen) eine Belohnung der guten Beziehung zu Gott zu sehen: für mich sind Ungnade Gottes und Glücksgefühl unvereinbare Gegensätze, während hingegen das Bewußtsein des Gnadenstandes mir alles »vergoldet«. Selbst das Leiden erscheint mir unter dieser Voraussetzung nicht nur erträglich, sondern als »süßes Joch«. Damit erklärt sich der stereotype Vorwurf bei ernsterer Verfehlung: du hast dich um dein »Glück« gebracht, so kannst du nicht leben, keinen Tag — also so schnell es sein kann, Gott wieder gewinnen!

10. Ich mache die Reue in der Regel frei und auswendig. — 11. Bei der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, daß ich Leid (Bedauern) empfinde über die Sünde und mir bewußt werde, daß der Wille sich von dem sündhaften Objekte weggewendet habe. Bin ich über das Vorhandensein dieser zwei Momente gewiß, dann weiß ich, daß ich eine gute Reue hatte. Ein anderes Kennzeichen habe ich mir nicht gebildet. — 12. Der Beweggrund zur Reue kommt mir erst während der Reue zum Bewußtsein. Eine Vorliebe habe ich für das unter 9 angedeutete Motiv, weil dieses auf mich den kräftigsten Eindruck macht. — 13. Bei der Reue denke ich an einen oder einzelne bestimmte Fehltritte. In diesem Falle erwecke ich die Reue leichter. — 14. Die unter Nr. 4 erwähnten Gefühle habe ich bei der absichtlich erweckten Reue nicht. Der Gedanke an die bevorstehende Beichte erregt in mir das Gefühl der freudigen Hoffnung, mag mit demselben auch bei ernsterer Verfehlung eine gewisse Bangigkeit wegen des in der Beichte aufzunehmenden Opfers verbunden sein, das Gefühl der Freude überwiegt. — Ob ich je eigentlich Schmerz empfunden habe? Wenn, woran ich nicht zweifle, das schmerzliche Bedauern (die tristitia animae) »Schmerz« genannt werden kann, ja. Auch habe ich einige Male Neigung zum besonderen äußeren Ausdruck der Reue, zum Weinen, gefühlt und ihr auch nachgegeben. — 15. Ich merke die Abwendung des Willens von dem begangenen Fehltritt bereits beim Reueakte, wenn ich auch diese Abwendung eigens und ausdrücklich noch im guten Vorsatze ausspreche. — 16. Die Stimmung (wenn auch nicht unmittelbar, so doch bald) nach der Reue möchte ich mit hoffnungsvoll und tröstlich bezeichnen. Sie ist andauernd, bis sie übergeht in das Bewußtsein des sicher wiedererlangten Gottesglückes. — 17. Ich fühle mich durch die Reue körperlich nicht angestrengt. — 18. Hier kann ich nur auf die Bemerkung zu Nr. 9 hinweisen.

19. Die Bußgesinnung ist bei mir nichts Seltenes. — 20. Die Bußgesinnung ist bei mir weniger die Folge des Bußsakramentes, noch weniger die Folge der Gewissens-



regungen, sondern wird in der Regel durch andere Ursachen hervorgerufen. Sie knüpft sich gern an gewisse religiöse Handlungen, z. B. geistliche Lesung; sie stellt sich auch gerne bei körperlichem oder seelischem Unwohlsein ein. — 21. In dieser Stimmung der Bußfertigkeit erscheint mir am deutlichsten und stärksten die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und meines Unwertes. Die Gefühle der Unlust usw. sind nie vorhanden, auch die Abwendung des Willens von der Sünde tritt nicht eigentlich und deutlich hervor. — 22. Diese Bußgesinnung wirkt äußerst vorteilhaft auf mein sonstiges, besonders mein religiöses Leben (Vertiefung, Eifer.) — 23. Deshalb suche ich sie (die Bußgesinnung) zu erhalten durch die Erinnerung an die begangenen Sünden, Erwägung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes u. dgl. — 24. Auch in dieser Reuestimmung kommt meine egoistische, eudämonistische Richtung zur Geltung. Trifft mich »Unglück«, dann drängt sich sofort die Reuestimmung auf, und versüßt mir das Unglück. Erlebe ich »Angenehmes«, dann sage ich in der gleichen Stimmung: »Das hast du nicht verdient.« Die Wirkung ist dann »berechtigter« und erhöhter Genuß des Angenehmen.

Vp. 7.

1. Einen leisen Vorwurf macht mir das Gewissen regelmäßig auch bei kleineren Verfehlungen; bei größeren Verfehlungen regt sich das Gewissen sofort, sonst oft erst, wenn die innere Ruhe wiederhergestellt war. Bei ganz geringen Gewohnheitsfehlern schweigt das Gewissen oft, aber nicht immer. — 2. Es ist weniger ein klares, zuverlässiges Urteil über die Fehlerhaftigkeit des Aktes als vielmehr eine starke Unzufriedenheit, eine Unruhe und eine gewisse Gereiztheit gegen das eigene Ich wegen der zutage getretenen Schwäche. — 3. Bei größeren Fehlern haben die Gewissensbisse eine merkliche Niedergeschlagenheit im Gefolge, die oft stundenlang andauert; überhaupt sind die Gefühle der Unlust, auch der Beschämung sehr rasch zur Stelle, weniger das Gefühl der Furcht und des Schreckens. — 4. Bei größeren Verfehlungen mache ich oft, aber nicht immer einen bestimmten Vorsatz. — 5. Die Unruhe oder Niedergeschlagenheit dauert manchmal halbe Tage lang; in diesen Fällen suche ich gerne auf einsamen Wegen die Ruhe wieder und finde sie auch. Diese Unruhe möchte ich nicht mit dem Gewissensbisse identifizieren, sondern vielmehr als eine Folge desselben bezeichnen. — 6. Die schlechte Laune bei dieser Unruhe wird wohl in einem körperlichen Zustande begründet sein; eigentliche körperliche Unpäßlichkeit habe ich nie verspürt. — 7. Die Erinnerung taucht manchmal kräftig wieder auf; gewöhnlich in schwächerer Form. — 8. Nein. — 9. Nein.

10. Seit Jahren mache ich die Reue auswendig. — 11. Die Stärkung des Willens gegen den Rückfall betone ich am meisten; mit mir selbst zufrieden bin ich nur dann, wenn die Motive der Reue mit einer gewissen Lebendigkeit erkannt sind und die Gefühle der Furcht usw. bis zu einem gewissen Grade betont sind. — 12. An der Hand des gewöhnlichen Reuegebetes erwäge ich kurz die allgemeinen Motive der Furcht- und Liebesreue. Im allgemeinen glaube ich bemerkt zu haben, daß die Motive der Furchtreue stärker auf die Seele wirken. — 13. Gewöhnlich herrscht der Gedanke an die Sündhaftigkeit im allgemeinen vor; doch pflege ich auf die Lieblingsfehler eine spezielle Aufmerksamkeit zu lenken; der allgemeine Gedanke des Schuldigseins ist wirksamer zur Erweckung des Reuegefühles als der Vorhalt eines speziellen Fehlers. — 14. Es ist das Gefühl der Unlust und der Unzufriedenheit, auch der Verzagtheit und Beschämung vorherrschend; daß gerade diese Gefühle vorherrschen, möchte ich aus der ganzen Naturanlage, aus einer stark sich geltend machenden Gemütsdepression, erklären. Im allgemeinen habe ich ein gewisses Verlangen nach der Beichte. Angst nie, selten eine gewisse Scham. Bei der Beichte habe ich nie einen besonderen Drang zur Aeußerung der Reue empfunden, wohl aber gelegentlich bei Erweckung der Reue außer der Beicht, bei einer Betrachtung usw. — 15. Gewohnheitsmäßig betätigt sich der Wille speziell in einem Vorsatz. — 16. Die mit der Reue verbundenen Gefühle dauern gewöhnlich auch bei der Beicht fort, doch klingt das



Gefühl der Ruhe und Zufriedenheit alsbald nach Erweckung der Reue mehr und mehr durch. — 17. In früheren Zeiten sehr stark (in einer jahrelang zurückliegenden Periode der Skrupeln), jetzt nicht mehr. — 18. —.

19. Sehr häufig. — 20. Bei der Betrachtung stellt sich die Reuestimmung mit Vorliebe ein, auch ohne daß sie als spezielle Frucht der Betrachtung gesucht wird. Bei Gemütsdepression ist kein religiöses Gefühl so häufig wie das Reuegefühl. — 21. Es herrschen die Gefühle der Unlust vor, aber ich betone dabei regelmäßig auch die Wegwendung des Willens von der Sünde durch eigene Vorsätze, wenigstens allgemeine. — 22. Diese Stimmung herrscht im religiösen Leben immer vor und veranlaßt nicht selten zu eigenen Akten der Reue (Psalmen Miserere, De profundis). 23. Diese Stimmung ist mir nicht unlieb und ich suche dieselbe gerne durch intensivere Akte zu nähren. — 24. Nein.

Vp. 8.

1. Ich habe Gewissensvorwürfe bei jedem Fehltritt und zwar in der Regel sofort. — 2. Der Gewissensvorwurf kommt mir zum Bewußtsein in der Form von Unruhe, Furcht, Angst, Druck. Ich bin zur Aengstlichkeit geneigt. Die Aengstlichkeit ist vornehmlich Ursache an dem sofortigen Eintreten der Reaktion des Gewissens, des Gemüts nach Vorangang eines irgendwie bewußt werdenden wirklichen oder vermeintlichen Fehltritts. Es ist weniger Verstand und klares Urteil, als vielmehr eine plötzliche Unruhe und Furcht, es könnte ein Fehltritt sein. Die Aengstlichkeit drängt den Verstand zur Kenntnisnahme und zum Urteil. — 3. Ich bemerke verschiedene bestimmte Gefühle bei Gewissensvorwürfen; zum Teil gegen mich selbst: Unzufriedenheit (sehr oft) in Verbindung mit Traurigkeit, Mangel an Zuversicht, Mutlosigkeit; zum Teil gegen das, was ich getan bzw. unterlassen: Furcht; sie tritt auch gern in höherem Grad auf, als Schrecken und Angst; auch Beschämung (oft) beim Gedanken und Vergleich mit Vorsätzen, mit meiner Aufgabe. — 4. Eine deutliche Wegwendung des Willens von der eben geschehenen Tat erfolgte oft. Oft geschah die Wegwendung nicht sofort und ganz, es war nur etwas Halbes, halb noch dem Gegenstand und der Tat zugewandt, zum Teil der Prüfung und Reflexion wegen. Oft wurde der bezeichnete Vorsatz gemacht. — 5. Der Gewissensvorwurf wird bei größeren Fehltritten zur wirklichen Unruhe; bei jenen Fehltritten, welche ich als sicher nicht groß erkenne, tritt die Niedergeschlagenheit ein. Die wirkliche Unruhe geht aus in Niedergeschlagenheit, tritt aber gelegentlich wieder als wirkliche Unruhe auf, namentlich bei äußeren Anlässen: Geistliche Lesung usw. Die wirkliche Unruhe dauert solange, bis die Natur müde wird, oder bis durch ein äußeres Mittel eine Stimmung herbeigeführt wird, welche wenigstens gleichmächtig ist; die Unruhe vertreibt auch die Nachtpause. Zur baldigen Wiederherstellung ist ein besonderes Mittel nötig; ich wende verschiedene an: eine ruhige energische Ueberlegung über die Ursache der Unruhe, eine Hinwendung zu Gott in Reue und Vorsatz, ein energisches Bemühen, von diesem Augenblick ab mich doppelt zusammenzunehmen. Wirksam ist immer die Beichte. Die Beichte gibt das Bewußtsein: jetzt ist alles wieder weg, mag es gewesen sein, wie immer und was immer. Dieses Bewußtsein mit seiner Erleichterung und Zuversicht ist im Geist (Verstand) immer vorhanden, meist auch im Gemüt (in der Form der Ruhe und des Friedens). — 6. Der Gewissensvorwurf wirkt über auf den Körper und sein Befinden und Tätigsein. Es ist bei der wirklichen Unruhe wie ein Zurückweichen des Blutes, wie ein Erbleichen und inneres Erzittern, es wird ein Beklommensein, im ersten Moment fast wie ein Stich, wie ein Schlag aufs Herz. Es ist eine Erschütterung, ein Erschrecken des ganzen Organismus, es zeigt sich auch im Gesicht, im Erbleichen, im traurigen wehmütigen Blick und Gesichtszug. Herzklopfen habe ich nicht, nur eine große Beklemmung. Es stockt alles, ich werde einsilbig, zerstreut, Phantasie und Gedächtnis sind wie gelähmt, schwerfällig, ich bin gedankenarm, für die Unterhaltung invalid und was nachher geschieht, das ist nur möglich auf Grund eines außerordentlichen



Aufwandes an Willen. — 7. Die Erinnerung an Fehltritt und Vorwurf kommt wieder, wenn eine siegreiche Beschwichtigung durch die angewendeten Mittel nicht gelungen ist. Nach der Beichte kommt die Erinnerung nicht leicht, oder ganz ohne die Wirkung der Unruhe und Niedergeschlagenheit. Die (vor der Beichte) eintretende Erinnerung an den einzelnen Fehltritt und Vorwurf wäre für sich allein nicht so stark in der Wirkung der Unruhe und Niedergeschlagenheit, wenn nicht das deprimierende Bewußtsein von dem Gesamtzustand hinzukäme; es wirkt gewöhnlich nicht so stark wie beim erstmaligen Auftritt gleich nach dem Vorfall, aber manchmal doch auch ebenso stark oder gar noch stärker, wenn äußere Umstände es greller beleuchten oder mächtiger, schreckender ins Gewissen reden, oder wenn unangenehme, trübe Vorkommnisse ein Versagen oder eine Enttäuschung, eine Depression herbeiführen; es wird das Unangenehme leicht in ursächlichen Zusammenhang gebracht, als eine Fügung, als gerechte Strafe usw. — 8. Es ist mir öfters vorgekommen, daß ein Fehltritt geschah, daß aber Vorwürfe und Unruhe nicht gleich sich einstellten. Die Eigenart der Umstände, der Verhältnisse, gab nicht Zeit und Gelegenheit zur Reflexion, manchmal auch eine Art Trägheit, Stumpfheit und Müdigkeit des Geistes und Bewußtseins. Nach einiger Zeit gelegentlich einer Predigt, geistlichen Lesung, Unterhaltung kam die Tat in Erinnerung, jetzt trat das ein, was sonst gleich nach dem Vorfall einzutreten pflegt: Vorwurf, Unruhe usw; falls nicht bereits eine Beichte dazwischen lag. Denn was vor einer Beicht liegt, das bedrückt mich nicht. Früher zur Zeit meiner enormen Skrupulosität gab die dazwischenliegende Beichte nicht diesen Schutz.

10. Während der Zeit meiner enormen Skrupulosität habe ich nach Anweisung die Reueformel des Katechismus einmal gebetet. Später (auch jetzt noch) habe ich andere Erwägungen und Reueformeln aus dem Gebetbuch bedächtig, betrachtend gebetet. Bei psychischer Indisposition benütze ich jetzt noch die Reueformel des Katechismus und bete sie mündlich, etwas bei den einzelnen Punkten verweilend, oder mache sonst selbständige Erwägungen. — 11. Bei der Reue erstrebe ich eine »Abwendung vom Geschöpf« und eine »Hinwendung zu Gott«; ich bemühe mich nur um Verstand und Willen. Ich trachte: daß ich wieder praktisch überzeugt erkenne die Tatsache der Abirrung von Gott und ihre Bedeutung und Folge, daß ich wieder die Hinwendung zu Gott, ihre Notwendigkeit, Nützlichkeit, überzeugt erkenne und ehrlich will. — 12. Einen bestimmten Beweggrund setze ich mir nicht von vornherein fest. Es kommt von selbst zu einem bestimmten, »zufälligen« eben unter dem Einfluß der Betrachtung des Tages, der geistlichen Lesung, irgendeines Erlebnisses, einer eindrucksvollen Erfahrung. Wirksam sind solche Motive, die mein Interesse, den Selbsterhaltungstrieb, das Streben nach Vollkommenheit betreffen oder für den Beruf wirken. — 13. Ich denke gewöhnlich auch an bestimmte Fehltritte und bringe sie in Beziehung mit den Reuemotiven. Die Fehltritte sind oft bestimmend für die Wahl der Reuemotive. Wenn Fehltritte vorliegen mit tieferer Einwirkung aufs Gemüt und Rückwirkung (Unruhe) oder wenn Veranlassung oder der Zeitpunkt zu einer größeren Rückschau und neuem Aufschwung ist oder zufällige besondere Umstände dahin wirken, wenn ein mächtigeres Interesse für eine Art Fehltritt, eine größere Ergriffenheit und Empfindsamkeit geweckt ist, dann ist die Reue, welche einzelne bestimmte Fehltritte ins Auge faßt, leichter und auch recht wirksam. Es verbindet sich aber gerade damit immer sehr leicht eine Erweiterung zu einer Reue über die allgemeine Sündhaftigkeit. — 14. Bestimmte deutliche Gefühle habe ich oft. Wenn die Reue den ganzen Menschen ergreift — das ist aber in der geringeren Zahl der Fälle — dann ist das entsprechende Gefühl: Unzufriedenheit, Beschämung, Abscheu, Schrecken usw. Vorbedingung ist a) das Fernsein einer ungünstigen Gemütsdisposition; b) eine gewisse religiöse Ergriffenheit infolge Lektüre, eines Erlebnisses usw; c) eine mehr als gewöhnliche Intensität und Bemühung bei der Reue. Das bevorstehende Beichten erregt je nach Umständen verschiedene Gefühle: Falls immer wieder dasselbe zu sagen ist und ganz offenbar

ein schuldbares Gleichbleiben, Nichtbesserwerden, Nachlässigkeit zu bekennen ist, kommt das Gefühl des Peinlichen, der Beschämung usw. Schmerz ist bei der Reue nicht beteiligt, Schmerz nur bei den Gewissensvorwürfen. Je besser die Reue, desto mehr Erleichterung und Aufschwung. Neigung zum äußeren Ausdruck in der Form des Kniens in pietätvoller Körperhaltung. Neigung zum Weinen u. dgl.: Nein. — 15. Bei intensiver Reue und religiöser Ergriffenheit, da kommt mir oft die Abwendung des Willens zum Bewußtsein. Immer und namentlich in den anderen Fällen spreche ich die Abwendung des Willens im Vorsatz aus. — 16. Wenn die Reue überhaupt eine positive Stimmung im Gefolge hat — ist nur der Fall bei religiöser Ergriffenheit — so ist es im allgemeinen Antrieb und Zug zum Guten, zu Gott. Diese Stimmung dauert bei Pflege und eifriger Konzentration im sittlichen Leben und Streben und eifriger sittlicher Betätigung (namentlich durch Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung) länger an. — 17. Die Reue, wenn längere Bemühung nötig ist und auch aufgeboten wird, strengt körperlich an: Kopfnerven, Phantasie, Gedächtnis ermüden, die Zerstreuung beginnt. — 18. Mehr oder weniger gilt das von der Reue vor der Beichte Gesagte auch von der Reue, die sonst gelegentlich erweckt wird.

19. Oefter auch eine allgemeine Stimmung der Reue, Bußgesinnung. — 20. Sie wird veranlaßt durch besondere religiöse Handlungen, Uebungen (geistliche Lesung, Predigt, Betrachtung), durch Wahrnehmung fremden Beispiels in der Form des Vorbilds oder des Zerrbilds, durch Wahrnehmung von Bildern, durch Eindruck des Gotteshauses, des Gottesackers, auch durch manche Bilder vom Weltleben und Weltgetriebe, durch Orgelspiel, Gesang (Volksgesang), durch andere Zeremonien; bei besonderen Verlegenheiten des Lebens, bei Mißerfolgen — weil da gleich der Gedanke der inneren Unwürdigkeit kommt mit Rücksicht auf die Fehltritte im Leben —, bei körperlichen Störungen (Unpäßlichkeiten und Gefahren), bei Nacht infolge von Einbildungen, beim Gedanken an den Tod und an das zu fürchtende Gericht. — 21. Am deutlichsten die Erkenntnis der Sündhaftigkeit (Untreue, Unzuverlässigkeit, Mangel an Opfersinn, Liebe, Ausdauer usw.). Damit verbindet sich natürlich mächtig das Gefühl der Beschämung, der Unzufriedenheit, der Wunsch nach Befreiung aus diesem Zustande, nach Erneuerung. — 22. Wie bereits unter 21 kurz angedeutet, bewirkt diese Stimmung auch Entschlüsse, Anregungen, Vorsätze für das religiöse Leben, Wiederaufnahme mancher Uebungen usw. — 23. Soweit diese Stimmung ein Effekt einer abnormen, krankhaften Einbildung und Angst ist, suche ich sie durch Ignorieren und durch Ablenkung zu beseitigen oder auszunützen, wie eine Veranlassung zu einer segensreichen Uebung. Soweit diese Stimmung Effekt einer zulässigen oder begrüßenswerten Veranlassung ist, wird sie grundsätzlich ausgenützt durch Sammlung, durch Vorsätze und Uebungen.

Vp. 9.

1. Gewissensvorwürfe stellen sich bei mir nach jedem Fehler, den ich für groß halte, sofort ein, besonders nach Fehlern einer bestimmten Art. Kleine Fehler und bloße Nachlässigkeiten hinterlassen meist keine Spur in meinem Bewußtsein, außer zu Zeiten, wo mein religiöser Eifer besonders groß ist; z. B. nach einer guten Beichte. Das Auftreten von Gewissensvorwürfen hat bei mir — nach meiner bisherigen Erfahrung — nichts mit der Frage zu tun, ob die vorausgehenden Fehler »ganz freiwillig« waren oder nicht. Auch da, wo ich im Kampf mit Anfechtungen nach dem Urteil meiner Vernunft sicher nicht »ganz freiwillig« zurückgewichen bin, kommen oft schwere Beunruhigungen, wenn ich nur überhaupt gestehen muß, daß ich in einer wichtigen Sache nicht ganz und gar im Kampfe oben geblieben bin. Eine egoistische Aengstlichkeit mag daran mitschuldig sein. — 2. Von einem klaren Urteil bin ich häufig weit entfernt. Wenn ich nur meine, es könnte etwas nicht in Ordnung gewesen sein, und erst recht, wenn es mir einmal ganz klar vor Augen steht, daß ich gesündigt habe, dann begnüge ich mich nicht mit dem Gedanken: »das hätte ich nicht

tun sollen«, sondern ich werde sofort von Unruhe geplagt. Es läßt mich nicht mehr los, bis ich wieder bereut und gebeichtet habe. Der ganze Vorgang beschäftigt mich lange. — 3. Außer der schon berichteten Unruhe empfinde ich in der Regel große Unlust und Unzufriedenheit, manchmal wohl auch Ekel und Beschämung. Ob über meine Schwäche oder über die Häßlichkeit meiner wirklichen bzw. vermeintlichen Sünde, vermag ich nicht zu entscheiden. Ich neige zur Annahme, meistens sei es Enttäuschung über mich selbst, über meine sittliche Schwäche, aus der all diese Gefühle hervorgehen. Von Zeiten großen Ernstes freilich weiß ich gewisse Fälle, in denen die wirkliche Betrübnis über die Abscheulichkeit der Handlung als solche die Hauptrolle spielte, ohne daß dabei der andere, egoistische Gesichtspunkt ganz ausgeblieben wäre. — 4. und 5. In den ersten Augenblicken nach der Tat herrschen die Gefühle der Unlust, der Unruhe, der Unzufriedenheit usw. deutlich vor. Dann bemühe ich mich, oft mit Aufwand aller Kraft, meinen von der Leidenschaft halb oder ganz gefangenen Willen wegzuwenden. Es bedarf oft einer großen Mühe, bis ich glaube, von der eben begangenen Sünde ganz losgekommen zu sein. Ich sehe es darauf ab, mit der ganzen Sammlung meiner seelischen Energie, mit aller nur möglichen Aufmerksamkeit mein Denken auf die geschehene Tat zu richten, diese als Frevel gegen den Heiland am Kreuze zu erkennen (dabei schwebt mir in vollster Klarheit ein bestimmtes Kreuzbild vor Augen) und dann die begangene Sünde gleichsam von mir zu stoßen. Darin finde ich erst den »Abscheu« vor der sündhaften Tat. Oft erlebe ich es, daß zu Anfang dieser Bemühung mein Abscheu mir noch nicht tief und »echt« genug erscheint. Erst wenn ich nach und nach — auch ohne daß mir eigentliche Gefühle deutlich ins Bewußtsein träten — ganz von dieser mühevollen »Wegwendung« meines Willens erfüllt und durchdrungen bin, daß sich sogar starke Antriebe zu »abwendenden« Körperbewegungen einstellen und unwillkürlich die laut oder leise (je nachdem ich allein bin oder nicht) gesprochenen Worte von meinen Lippen kommen: »Fort mit der Sünde«! (oder ähnliche Formulierungen), erst dann glaube ich, »echte« Reue zu haben; erst dann ergibt sich (deutlich getrennt von der bisherigen Verabscheuung der vergangenen Sünde) der gute Vorsatz, auch zukünftig diese und jede andere Sünde zu meiden. Der gute Vorsatz bezieht sich ganz klar bloß auf die Zukunft; freilich scheint auch er mir nur dann »echt« zu sein, wenn ich eine vorgestellte zukünftig mögliche Sünde ähnlich zu verabscheuen vermag wie eine eben getane. Gefühle sind — mit Ausnahme des Anfanges der gesamten Reuenentwicklung — meines Erachtens nicht oder nur kaum merklich beteiligt. Ich glaube ja für meine Person, daß ich ohne diese einleitende Gefühlserregung die reuevolle Willenswegwendung nicht fertig brächte, und manchmal will es mir (bei späterem Nachdenken) in den Sinn, als ob ich keine rechte Reue gehabt hätte, wenn ich nicht die anfänglichen Gefühle noch lange nachklingen hörte. Doch werde ich über diesen Zweifel leicht Herr, indem ich mich an die tiefe Ergriffenheit erinnere, in der ich die oben geschilderte Willenswegwendung vollzog. Sie ist mir das Kennzeichen einer echten Reue und dabei beruhige ich mich dann wenigstens vorläufig; den endgültigen Frieden bringt mir stets erst eine gute Beichte. — 6. Der Gewissensvorwurf selbst macht mich unruhig, nervös; manchmal schlägt er mich förmlich seelisch nieder. Fast stets verursacht er Herzklopfen. Das, was nachher kommt, nämlich die reuevolle Wegwendung meines Willens und der gute Vorsatz strengen mich leiblich und seelisch stark an. — 7. Diese Erinnerung taucht später manchmal von selbst wieder auf samt der Erinnerung an die daran angeschlossene Reue. Der ganze seelische Prozeß verläuft dann kurz, ruhig, ohne Anstrengung; er wirkt tröstend. 8. An diesen Fall erinnere ich mich ein paar Male während geistlicher Uebungen; doch war die Gewissensregung viel weniger stark und nachhaltig. Längstvergangenes tritt mir da und dort zwar lebendig ins Bewußtsein, aber ich werde doch leichter in der Reue damit fertig wie mit Gegenwärtigem. — 9. —

10. Ich mache seit vielen Jahren die Reue frei, allerdings zumeist unter Anlehnung an das in der Schule eingeprägte Reuegebet. Zum Abschluß aller meiner Reue-



bemühungen vor der Beichte spreche ich gerne mit voller seelischer Anteilnahme und Aufmerksamkeit auf jedes einzelne Wort genau die in den Kinderjahren gelernte Reueformel. — 11. Ein anderes Kennzeichen wie die schon oben (Nr. 4 und 5) geschilderte Ergriffenheit habe ich nicht. — 12. Ich setze mir bei der Beichtreue in der Regel von vorneherein einen oder ein paar bestimmte Beweggründe fest; in der Regel bevorzuge ich die Betrachtung des gekreuzigten Heilandes, wobei mir eine bildliche Darstellung mit greifbarer Lebendigkeit vorschwebt. Ich glaube dabei stets mehr oder weniger deutlich die Absicht gehabt zu haben: diese Betrachtung mit all ihren verschiedenen Beweggründen (schweres Leiden des Heilandes, meine Grausamkeit gegen ihn u. ä.) packt mich und ergreift mich am tiefsten. Bloßes Mittel zum Zweck sehe ich darin freilich auch nicht; das überzeugte, ernste Eindringen in den Inhalt der Kreuzigung soll mich eben innerlich erregen. — 13. Ich denke vor der Beicht und bei der Beichtreue eigentlich weniger an meine allgemeine Sündhaftigkeit; denn die Gewissenserforschung breitet im einzelnen meine Sünden aus. Am besten (und für mich selbstverständlichsten) komme ich zur Reue, wenn ich an eine bestimmte einzelne Sünde (allenfalls noch an eine Kategorie gleichartiger Sünden) denke. Die Vorstellung derselben muß aber immer plastisch, konkret sein. Von da aus drängt sich mir dann von selbst ein allgemeiner und weniger das Konkrete bezielender Blick auf alle meine übrigen Sünden auf. — 14. und 15. In die Absicht, gut zu beichten, ist bei mir in der Regel ausdrücklich die Absicht eingeschlossen, eine gute Reue zu erwecken. Wenn ich nun nach der Gewissenserforschung zur Reue selbst übergehe und mir in der oben (Nr. 13) mitgeteilten Weise zunächst eine Sünde lebendig vorstelle, so wirkt das fast ganz gleich, wie wenn diese Sünde eben begangen worden wäre. Die Reue vor der Beichte verläuft also bei mir im allgemeinen genau so wie die Reue, die mit einem Gewissensvorwurf verbunden ist. Darüber habe ich mich oben (in Nr. 4 und 5) schon genau ausgesprochen. Ich will noch beifügen, daß ich einen »Schmerz der Seele« (d. h. das, was ich darunter verstehen zu müssen glaube) sehr selten empfunden habe; denn die anfängliche Unlust ist nur in ganz wenig Fällen so gesteigert aufgetreten, daß sie mir, als »schmerzlich« zum Bewußtsein kam. In dem Mittelpunkte des Reueprozesses, der Willenswegwendung, habe ich (wie ich meine) nie einen »Schmerz der Seele« gespürt. Ueber den äußeren Ausdruck meiner Reue habe ich ebenfalls oben (Nr. 4 und 5) schon gesprochen; eine Neigung zum Weinen habe ich äußerst selten in meinem Leben gehabt. — 16. und 17. Ueber die Stimmung nach der Beichtreue gilt ungefähr das gleiche wie über die nach dem Gewissensvorwurf und der damit verbundenen Reue (siehe Nr. 4 und 5). Die Reue strengt mich körperlich und geistig sehr an, beruhigt mich aber einstweilen. Ohne die abschließende gute Beichte würde ich indes nicht vollständig ruhig werden. — 18. Ich möchte bloß noch sagen, daß sich das Erleben ungefähr ebenso abspielt, wenn ich (was oft geschieht) auch außerhalb der Beicht eine Reue erwecke. Alles, was ich mitgeteilt habe, gilt von der »vollkommenen« Reue; eine bloß unvollkommene will ich nie machen.

19. Die Bußgesinnung tritt ziemlich häufig auf. — 20. Nach einem durch Reue beschwichtigten Gewissensvorwurf und nach einer guten Beicht wird die Bußgesinnung (die schon vorhanden ist) übertönt durch das Gefühl des Beruhigtseins, und dieses Gefühl wird bei mir hervorgerufen durch das Bewußtsein, daß »in mir nun alles wieder in Ordnung ist«. Eigentliche Bußgesinnung für sich allein entsteht bei mir meist während der geistlichen Lesung und Betrachtung, bei der Beschauung von religiösen Bildern, manchmal auch bei der Predigt. Bloße Andachtsstimmungen oder körperliche und seelische Leiden lassen meines Wissens für sich allein die Bußgesinnung nicht aufkommen. Erst der ausdrückliche Gedanke, daß ich Leiden für meine Sünden verdient habe, erregt sie. — 21. Die Bußgesinnung als solche erschöpft sich bei mir in einer Stimmung der Niedergeschlagenheit; ich pflege für mich zu sagen: »Wäre ich doch besser!« Dieser Zustand hält nicht lange an; ich suche, wenns nicht von selbst so kommt, sogar rasch nach einem Ende, indem ich mir eine bestimmte Sünde lebhaft vorstelle. Dann wickelt sich wieder alles ab, wie ichs schon bei Ge-

wissensvorwurf und Beicht (Nr. 4 und 5, 14 und 15) beschrieben habe. — 22. Die Bußstimmung macht mich demütig und stärkt meine kindliche Liebe zu Gott. — 23. Siehe Nr. 21.—24. —

Vp. 10.

1. Die Gewissensvorwürfe stellen sich bei jedem Fehltritt ein, natürlich graduell verschieden bei ernsteren, freiwilligen Verfehlungen. Dabei stellen sich die Gewissensbisse sofort ein. — 2. Es bildete sich auch sofort nach dem Fehltritt ein klares Urteil über die Verwerflichkeit der Tat. Die Klarheit des Urteils war in den einzelnen Fällen insofern beeinträchtigt, als ich manchmal nicht sofort die Tat als Fehltritt und unerlaubt gestehen wollte. Ein nicht weiter begründetes Urteil: »Das hätte ich nicht tun dürfen, oder besser: sollen« stellte sich nur da ein, wo es sich um keine moralischen Fehltritte oder höchstens ganz unbedeutende handelte, oder um Taktlosigkeiten, Ungeschicklichkeiten usw. Plötzliche Unruhe und Furcht stellte sich nur ein bei Aengstlichkeiten und Skrupeln. — 3. Bei Gewissensbissen stellten sich ein die Gefühle des Abscheus, Schreckens, der Furcht, Unzufriedenheit und Beschämung, seltener des Ekels und der Unlust, Gefühle, die sich richteten gegen die Tat mit Ausnahme von Furcht und Unzufriedenheit. — 4. Für gewöhnlich wendete sich der Wille gegen das Geschehene, um so deutlicher, je klarer die Erkenntnis des Fehlers und je größer die Verfehlung war. Auch machte ich fast jedesmal einen eigenen Vorsatz. — 5. Der Gewissensvorwurf wird zur Unruhe, die aber nur momentan ist, da sie sogleich behoben wird durch inneres Eingeständnis und Aussöhnung mit Gott durch Reue, während Niedergeschlagenheit bei größeren Fehlern noch länger nachwirkt, sich aber allmählich verliert. — 6. Das körperliche Befinden wird vielfach alteriert durch nervöse Erregung. — 7. Mit der Erinnerung an einen (bereits wieder gesühnten) Fehltritt taucht ein eigentlicher Gewissensvorwurf nicht wieder auf. — 8. Es kam vor, daß Fehltritte keinen oder doch nur geringen Gewissensbiß verursachten, später aber infolge Belehrung oder Lektüre, Gewissensvorwurf bereiteten, dessen Stärke zunahm mit der größeren Schuld beim Fehlen, sicher aber nie stärker war als unmittelbar nach der Tat. Daß der Gewissensbiß nicht sofort eintrat, hat seinen Grund in der mangelnden Kenntnis bzw. Aufmerksamkeit. — 9. —.

10. Ich mache die Reue ohne Gebetbuch, wenn ich auch das Gebetbuch mitunter der Sicherheit halber nachträglich benütze. — 11. Bei Erweckung der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, die Sünde zu verabscheuen als Beleidigung Gottes und sie in Zukunft wirklich nicht wieder begehen zu wollen, zwei Punkte, die mir das Zeichen wahrer und guter Reue sind. — 12. Der Beweggrund der Reue steht mir von vorneherein fest. Der liebste ist mir das Leiden (die Liebe) Christi, weil mir das am meisten dazu hilft, die Sünde als solche immer mehr zu erkennen und wirksam zu verabscheuen. — 13. Bei der Reue denke ich an jene bestimmte Sünden, die ich beichte. Dieser Umstand macht mir die Reue jedenfalls sicherer und wirksamer. — 14. Bei der Reue empfinde ich keine bestimmten deutlichen Gefühle, sondern mehr unbestimmte Gefühle des Abscheus. — Der Gedanke an die bevorstehende Beichte erweckt in mir starke Gefühle der Angst, des Schreckens und der Furcht, besonders das der Angst. Eigentlichen Schmerz empfinde ich nicht, desgleichen keine Neigung zu einem besonderen äußeren Ausdruck der Reue. — 15. Die Tätigkeit des Willens kommt bei mir zum Ausdruck im Vorsatz. — 16. Die Reue löst in mir das Gefühl der Ruhe aus, welches andauert bis zu einer Störung des Gewissens. Natürlich sind diese Gefühle sofort nach der Reue stärker als in der darauffolgenden Zeit. — 17. Körperliche Anstrengung empfinde ich nicht. — 18. Ich möchte nur bemerken, daß diese Angaben über die Reue genommen sind von der Reue, welche der Beichte vorausgeht, nicht aber von jener, die unmittelbar dem Fehltritte nachfolgt. Dadurch würden sich einzelne Aenderungen ergeben.

19. Ich habe auch zuweilen eine allgemeine Stimmung der Reue. — 20. Dieselbe ist nicht bloß die Folge der Gewissensregungen und des Bußsakramentes, sondern



ist veranlaßt durch Belehrung, Lektüre, Erlebnisse. Sie stellt sich auch besonders gerne ein bei Verdemütigungen, seelischer Niedergeschlagenheit. — 21. Bei dieser Stimmung tritt im ersteren Fall (bei Belehrung, Lektüre, Erlebnissen) die Abwendung des Willens von der Sünde, im letzteren Fall (Niedergeschlagenheit, Verdemütigung) die Erkenntnis der Sündhaftigkeit in den Vordergrund. — 22. Auf das religiöse Leben wirkt diese Stimmung nur gut, wenn auch die lebhafte Erkenntnis der Sündhaftigkeit mitunter der Freudigkeit beraubt. — 23. Diese Stimmung suche ich nicht zu beseitigen, wende aber auch keine besondere Mittel an, sie zu erhalten, benütze aber Gelegenheiten (Betrachtung, allgemeine Reue über die Sünden), sie wieder aufzufrischen. — 24. —.

Vp. 11.

1. Bei ernsteren und ganz freiwilligen Verfehlungen drängen sie sich sofort auf, bei den unbedeutenderen erst später (gelegentlich einer Predigt, geistlicher Lesung, auch der Beichte). Doch machen jene, wenn auch objektiv noch so unbedeutenden Verfehlungen eine Ausnahme, denen ich in der besonderen Gewissenserforschung oder auf Grund einer bestimmten Willensrichtung (Vorsatz, aszetisches Programm) besonders nachgehe. Hier drängen sich Gewissensvorwürfe auch bei unbedeutenden Verfehlungen, selbst bei fast unfreiwilligen, auf. — 2. Wo Gewissensbisse sofort auftraten, lag meist ohne weiteres der Gedanke zugrunde: das hätte ich nicht tun sollen. Bei gewissen Verfehlungen (die aus Charakterfehlern hervorgingen) trat auch plötzliche Unruhe, innere Erregung auf, die aber bei dem festen Willensentschluß der Besserung stets schwanden. — 3. Begleitende Gefühle waren fast nur Beschämung und Unzufriedenheit; letzteres öfters, da es aus dem bewußten Nichteinhalten eines Vorsatzes, also aus Willensschwäche hervorging. Beschämung über den Fehltritt, Unzufriedenheit mit mir selbst. — 4. Deutliche Wegwendung des Willens von der Tat, wenn bewußte Untreue gegen den Vorsatz vorlag. Bei den Fehltritten, die ich in Nr. 1 als Ausnahme betont habe (die sich als Charakterfehler kennzeichnen lassen und gegen die sich mein Wille dauernd richtet) erscheint fast immer diese deutliche Wegwendung des Willens. In diesen Fällen wurde jedesmal erneuter Vorsatz gemacht, in allen übrigen Fällen je nach der Häufigkeit oder der speziellen Willensrichtung in der vorausgegangenen besonderen Gewissenserforschung. — 5. Meist Niedergeschlagenheit; dauert selten einen halben Tag lang. Meist führen Gedanken der Reue, des Besserungsvorsatzes, besonders religiöse Gedanken und zwar oft ziemlich rasch die Ruhe wieder herbei (mein gewöhnliches Mittel). Ein besonderes Mittel bei schwierigeren Seelenangelegenheiten ist Gebet und Beratung mit dem Beichtvater. Ganz besondere Fälle, die seltener vorkommen, spare ich mir auf bis zur geistlichen Betrachtung, wo Zeit und Gelegenheit gegeben ist, die Seele zur Ruhe kommen zu lassen. Dieses Mittel als letzte Instanz für den Fall, daß alle vorausgehenden versagt hatten, hat immer gewirkt. Für die besonderen Fehler (Charakter- oder Lieblingsfehler) habe ich mit bestem Erfolg angewandt: sofortige oder baldige Betätigung der entgegengesetzten Tugend, ev. Auferlegung eines kleinen Opfers. — 6. Eine Klasse von Fehltritten hat bei mir immer nervöse Erregung mit Herzklopfen und Depression (Verstimmung) hervorgerufen. Bei den übrigen Fehltritten konnte ich dergleichen nicht beobachten. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt von größerer Bedeutung taucht seltener auf; doch kann dies lebhaft und deutlich mit allen Einzelheiten reproduziert werden, aber es geschieht ohne alle Erregung. Ich kann mich nicht an ein so bedeutungsvolles Seelenereignis (im schlimmen Sinne) erinnern, das bei der auftauchenden Erinnerung eine gleich starke Gewissensregung zur Folge hätte, wie es nach der Tat selbst der Fall war. — 8. Ja, aber die Gewissensvorwürfe waren bedeutend schwächer als jene unmittelbar nach der Tat. 9. Nein.

10. Von Jugend auf frei, meist in Anlehnung an ein in der Volksschule erlerntes Reuegebet. Ich pflege vor der Beichte die Seele das langsam nachsprechen



zu lassen, was das Gedächtnis durch dieses Gebet mir vorspricht. Bei einzelnen Stellen halte ich je nachdem inne und lasse Affekte der Liebe, des Vorsatzes usw. einfließen. — 11. Bei Erweckung der Reue kam es mir hauptsächlich an auf die Betrachtung des mysterium amoris (Gott das liebenswürdigste Gut) und mysterium iniquitatis (die Sünde das größte Uebel). Als besonderes Kennzeichen habe ich mir ausgebildet, daß die entschiedene Wegwendung des Willens von der Sünde rückwirkte auf den entschiedenen Vorsatz: diese Gesinnung (der Reue) durch gesteigerte Liebe gegen Gott zu bekunden, besonders durch diese Beicht in der Liebe Gottes zu wachsen. Bei besonderer Gelegenheit (günstigen Seelenstimmungen, Exerzitien usw.) erkenne ich dies auch dadurch, daß ich bereit wäre, für die Sünden alles zu dulden, um sie wieder gutzumachen. — 12. Von vornherein setze ich mir keinen bestimmten Beweggrund fest. Bei günstiger Seelenverfassung ergeben sich leicht Beweggründe, während die Seele das in Nr. 10 erwähnte Gebet spricht. — Bei Trockenheit der Seele suche ich die Beweggründe aus dem Verhältnis Gottes als Vater zu uns als Kinder oder aus den Wohltaten Gottes. Vorliebe für Beweggründe aus dem Leiden des Herrn, weil sie mich am meisten anregen zur Reue; auch deshalb, weil ich mir einen besonderen seelischen Eindruck verspreche (der aber nicht immer merkbar erzielt wird). — 13. Wenn besondere Fehltritte aus dem Bewußtsein heraustreten und vom Verstand als besonders »schulderfüllt« qualifiziert werden, sind sie der Gegenstand der Reue; alles andere wird dann eingeschlossen. Bei allen übrigen pflichtgemäßen Andachtsbeichten ist die Sündhaftigkeit im allgemeinen (sämtliche Sünden des ganzen Lebens) Gegenstand der Reue. In diesem Fall bietet dann der Gedanke an die Treulosigkeit noch ein eigenes Motiv der Reue. — 14. Bei der Reue nach einem Fehltritt sind Gefühle der Beschämung oder Unzufriedenheit vorhanden; bei der Reue vor der Beichte fehlen Gefühle meist ganz und gar und es arbeitet nur der Wille. Gefühle treten meist nur dann bei mir auf, wenn besondere (wenn auch objektiv nicht schwere) Fehltritte zu beichten sind, aber auch das hängt von der Stimmung ab. Bei einigen Beichtgelegenheiten war auch eigentlich Reueschmerz mit Drang nach Aeußerung vorhanden (Weinen). Voraussetzung ist innere Disposition und Stimmung. Am stärksten war ausgeprägt in diesen Fällen der Affekt der Liebe Gottes und alle anderen traten gänzlich zurück. Zu bemerken ist noch, daß in den angeführten durchschnittlich 5 Fällen vielleicht 3 mal der Drang nach Aeußerung erst nach der Beichte bei Rekapitulation der Reue auftrat. — 15. Die Abwendung des Willens von den begangenen Fehltritten war meist nur einschlußweise vorhanden, während die Abwendung des Willens für die Zukunft im guten Vorsatz immer deutlich und ausdrücklich heraustrat. — 16. Unmittelbar nach der Reue bin ich in jener Stimmung, die ich durch den Psalm »Miserere« kennzeichnen möchte (obwohl ich ihn bei dieser Gelegenheit nicht bete): das zur tiefen Verdemütigung vor Gott führende Bewußtsein der Sündhaftigkeit. Ist sofort Beichtgelegenheit, so dauert dieser Zustand meist einen halben Tag, zuweilen auch länger. Er hat das eigentümliche, daß sich obengenanntes Bewußtsein derart mit dem Willen verbindet, daß während dieser Zeit Fehltritte wohl ausgeschlossen sind. — 17. Wenn der Zustand der Reue nicht über die regelmäßige Zeit hinausgeht, fühle ich mich nie körperlich angestrengt. — 18. Nein.

19. Ja. So oft besondere Fehltritte vorkommen, die mir sofort bewußt werden. Die Stimmung der Reue kann dann einen halben oder einen ganzen Tag dauern. — 20. Diese Stimmung oder Gesinnung ist nur die Folge der Gewissensregungen und des Bußsakramentes, doch tritt bei mir eine damit verwandte Gesinnung oder Stimmung auf und zwar bei allen möglichen Gelegenheiten: eine ihrer Natur nach mehr frohe, freudige Bereitwilligkeit dem Willen Gottes gegenüber. — 21. Am deutlichsten und ausgeprägtesten ist bei der Stimmung der Bußfertigkeit die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und der großen Liebe Gottes gegen uns. Damit ist — meine ich — stets (wenigstens einschlußweise) die Wegwendung des Willens von der Sünde gegeben. — 22. Bei der eigentlichen Bußgesinnung muß ich vor



allem das negative Moment als Wirkung auf das sonstige religiöse Leben hervorheben: (ausdrückliche) Wegwendung von der Sünde und Disposition zum Guten. — 23. Da ich die positive Modifikation der Reuegesinnung als so fördernd erkannt habe, suche ich diese stest zu erhalten und vielleicht dauernd zu festigen: durch Benützung der geistlichen Hilfsmittel. — 24. Nein. — Vorstehende Fragen fand ich als vollständig ausreichend.

Vp. 12.

1. Gewissensbisse treten nur bei freiwiligen Fehlern auf, aber dann auch sofort, so daß sie meist eine länger dauernde Handlung schon begleiten. — 2. Seltene Fälle ausgenommen war es bei solchen Gewissensbissen bei dem einfachen Vorwurf geblieben: »Das hätte ich nicht tun sollen!« War auch Unruhe manchmal dabei, so war doch auch dieses Urteil meist mit eingeschlossen. — 3. Unlust und mehr noch Unzufriedenheit waren die vorherrschenden Gefühle bei solchen Gewissensregungen, wobei letztere besonders betont war und sich vielmehr auf die eigene Person als auf die Tat erstreckte. — 4. Bei dem Vorherrschen der Gefühle machte sich die Wegwendung des Willens viel weniger geltend. Die Unzufriedenheit war eben mehr durch das Fehlen als durch den Fehler veranlaßt. Es bedurfte einige Zeit, bis über dem Gedanken an die Verkehrtheit der Handlungsweise das Bewußtsein einer künftig notwendigen Vorkehr hervortrat und den Vorsatz herbeiführte. — 5. Es greift eine Niedergeschlagenheit Platz, die, wenn auch nur von geringen, aber freiwilligen Rückfälligkeiten veranlaßt, tagelang anhalten kann. Diese Mißstimmung wird, wenn stärker auftretend, erst durch Zerstreuung und Verkehr mit anderen Personen unterbrochen, ev. beseitigt. — In selteneren Fällen hilft nur, aber dann auch gründlich, der Gedanke an die Unvernünftigkeit eines solchen Nachhängens, zumal wenn recht geringe Gründe dafür vorhanden waren. — 6. Regelmäßig stellt sich bei Gewissensvorwürfen über freiwillige Fehler Beklommenheit und auch Herzklopfen ein, welch letzteres infolge eines organischen Herzfehlers um so leichter eintritt. — Bei nichtfreiwilligen Fehlern ist solche Erscheinung nicht erinnerlich. — 7. Wenn auch die Erinnerung an einen Fehltritt und den Vorwurf manchmal später auftrat, so ist die Gewissensregung doch nicht so stark als bei der Tat selbst; stark und deutlich ist nur die Erinnerung (als Vorgang in der Erkenntnis) als solche. — 8. Der hier vorausgesetzte Fall ist entweder nicht vorgekommen oder wahrscheinlicher bei mir nicht deutlich genug in Erinnerung. Da die Gewissensregung sofort sich geltend macht, ist er auch nicht leicht möglich. —

10. Ich bin gewohnt, den Reueakt vor der Beichte auswendig zu machen. — 11. Zur leichteren Erweckung des Reueaktes vor der Beichte, vorzüglich aber zur Prüfung der Echtheit dieser Reue pflege ich mir die Frage vorzulegen, ob ich entschlossen wäre, bei gegebener Gelegenheit diesen oder jenen Fehler zu meiden. Kann ich einigermaßen sicher diese wenn auch meist ohne deutliche Formulierung gestellte Frage bejahen, so fühle ich mich auch beruhigt über die Echtheit der Reue. — 12. Der Beweggrund zur Reue kommt erst in der Reue selbst und es ergibt sich fast immer derselbe als ausschlaggebend. Es ist der Gedanke an die Lieblosigkeit, Beleidigung und Undankbarkeit, die in dem Fehltritt liegen, und dieser Beweggrund zur Reue liegt deswegen mir so nahe, weil ich dadurch am ehesten ein Reuegefühl und eine Aneiferung zur Besserung hervorrufen kann. — 13. Die Reue erstreckt sich gewöhnlich nur auf die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und dieser Gedanke an die allgemeine Schwäche ist mir besonders förderlich zur Erweckung der Reue. — 14. Vorherrschend ist bei der Reue das Gefühl der Unzufriedenheit über mein Betragen, aber auch der Unlust, welches oft sehr hinderlich ist für eine tatkräftige Ausführung des Vorsatzes. Die Unzufriedenheit ergibt sich aus dem Bewußtsein der Rückfälligkeit trotz der besten Vorsätze, sowie aus dem Gedanken an das Versäumte. Das Unzufriedenheitsgefühl wird gesteigert durch Erinnerung an bekannte Personen, die durch ihre Verdienste voraus zu sein scheinen. Der Gedanke an das bevorstehende

Beichten erregt Unruhe und Bangigkeit. Sehr oft stellte sich auch Drang zum Weinen ein, so daß ich manchmal diesem Drang nicht widerstehen konnte. — 15. Eine entschiedene Abkehr des Willens erfolgt nicht schon beim Reueakt, sondern muß erst in dem Vorsatze eigens ausgedrückt werden — vielleicht ein Beweis für das zū starke Vorherrschen des Gefühles bei der Reue. — 16. Nach der Reue macht sich das Gefühl der Erleichterung sowie des Eifers zur Ausführung der gefaßten Vorsätze geltend. — Die Dauer dieser Stimmung ist verschieden, gewöhnlich nur einige Stunden, jedenfalls nicht über eine Nacht hinüber. — 17. Abgesehen von selteneren Fällen fühle ich gewöhnlich eine wenn auch geringe Beklemmung in der Brust mit darauffolgender Ermüdung nach einiger Zeit und infolgedessen nachher eine gewisse Erleichterung (Aufatmen).

19. Hie und da stellt sich auch eine allgemeine Stimmung der Reue ein. — 20. Diese Reuestimmung wird vor allem geweckt beim Erblicken oder Betrachten von religiösen Gegenständen (nur Bilder oder Statuen, Kreuz usw.) und beim Gottesdienst. Häufig stellt sie sich ein bei innerer Niedergeschlagenheit, was dann natürlich nur eine Steigerung zur Folge hat. — 21. Am meisten drängt sich bei dieser Stimmung vor die Erkenntnis der Sündhaftigkeit, viel weniger eine Willenswegwendung — 22. Das Bewußtsein des eigenen Mißverdienstes erzeugt das Gefühl der Dankbarkeit und des bereitwilligen Eifers. Dadurch ist diese Stimmung sehr förderlich für religiöses Leben. — 23. Diese Stimmung suche ich wegen ihrer guten Folgen festzuhalten und zwar durch aufmerksames Festhalten der angeregten Gedanken.

Vp. 13.

1. Die Gewissensvorwürfe kommen für gewöhnlich sofort nach ernsteren und nach freiwilligen kleineren Fehltritten. — 2. Es ist mehr eine allgemeine plötzliche Unruhe. — 3. Es macht sich gleich eine Unzufriedenheit gegen mich selber geltend. Bei bestimmten ernsteren Dingen auch ein Abscheu gegen das Vergehen. — 4. In der Regel drängt sich sofort der Vorsatz auf: das will ich in Zukunft nicht mehr tun. Einen eigenen Vorsatz brauche ich darum für gewöhnlich auch nicht zu erwecken. Letzteres kommt nur höchst selten, bei besonders wichtigen Dingen vor. — 5. —. 6. Das körperliche Befinden erleidet dadurch in keiner Weise eine Veränderung. — 7. Die Erinnerung und der Gewissensvorwurf taucht erst vor der Beicht wieder auf, aber nur in ruhiger, nüchterner Form. — 8. —. 9. —.

10. Ich bete immer langsam das in der Schule gelernte Reuegebet. — 11. Mir kommt es hauptsächlich darauf an, mich mit dem Gedanken zu durchdringen, daß Gott gegen mich so gut ist, und ich habe ihn trotzdem durch meine Sünden beleidigt. Von einem Kennzeichen ist mir nichts bekannt. — 12. —. — 13. Ich denke allgemein an meine Sünden. — 14. Bei der Reue habe ich keine bestimmten Gefühle. Der Gedanke an die Beichte ist mir unangenehm und lästig, wenn ich nur läßliche Sünden habe, wenn ich hingegen schwerere Dinge zu beichten hatte, so war mir der Gedanke an die Beichte ein Trost. Von einem eigentlichen Schmerz oder einer Aeußerung desselben weiß ich nichts. — 15. — 16. — 17. — 18. —.

19. Eine allgemeine Reuestimmung oder Bußgesinnung kommt mir nur dann, wenn ich sie durch ein Reuegebet hervorrufe. — 20. — 21. Am deutlichsten zeigt sich immer der Gegensatz zwischen Gottes Güte und meiner Undankbarkeit. — 22. — 23. — 24. —.

Vp. 14.

1. Gewissensvorwürfe habe ich nur bei ernsteren, freiwilligen Verfehlungen; dieselben drängen sich sofort auf. — 2. Wo die Gewissensbisse sofort auftraten, habe ich mir auch ein klares Urteil der Verwerflichkeit der Tat gebildet. — 3. Bei Gewissensvorwürfen habe ich Unzufriedenheit, Beschämung, manchmal auch Ekel gehabt gegen das was ich getan und gegen mich selbst. — 4. Ich bemerke auch eine deutliche Wegwendung des Willens, machte auch jedesmal einen eigenen Vorsatz,



so etwas nicht mehr zu tun. — 5. Der Gewissensvorwurf wurde manchmal zur wirklichen Unruhe, doch nicht lange; durch Ablenkung tritt wieder Ruhe ein. — 6. Nein. — 7. Ja. — 8. Ich habe einmal den Fall erlebt; der Gewissensvorwurf war fast stärker wie gewöhnlich. — 9. Nein.

10. Bin gewohnt, die Reue vor der Beichte frei und auswendig zu machen. — 11. Durch ein starkes Gefühl der allgemeinen Zerknirschung glaube ich eine gute Reue gehabt zu haben. — 12. Darüber bin ich mir nicht ganz klar. — 13. Ich denke bei der Erweckung der Reue an bestimmte einzelne Fehltritte, da mir so der Reueakt leichter wird. — 14. Bei der Reue machen sich die Gefühle der Beschämung, der Unzufriedenheit (zuweilen auch des Ekels) bemerkbar, weil ich wieder so schwach war, so wenig widerstandsfähig, mache mir Vorwürfe wegen meiner Undankbarkeit gegen Gott und unschönen Handlung meinem Nächsten gegenüber. — Nur wenn mir ein Fehltritt besonders peinlich zum Bekennen, verursacht die Beichte ein unbehagliches Gefühl. Ich habe nie physischen Schmerz, auch nicht Neigung zu einem besonderen äußeren Ausdruck der Reue. — 15. Es kommt mir eigens eine Abwendung meines Willens von dem begangenen Fehltritt zum Bewußtsein. — 16. Im Gefühl der tiefsten Zerknirschung. — 17. Nein. — 18. Nein.

19. Ja. — 20. Sie ist nicht nur die Folge von Gewissensregungen, sondern auch von besonderen Anlässen: Predigt, geistliche Lesung; stellt sich auch besonders leicht ein bei seelischer Niedergeschlagenheit. — 21. Die Gefühle der Beschämung und Wegwendung des Willens von der Sünde. — 22. In günstiger Weise, indem ich versuche, achtsamer zu werden. — 23. Leider lasse ich mich bald wieder ablenken. — 24. Daß ich manchmal bei Erweckung der Reue mit widerstrebenden Gefühlen zu kämpfen habe, die mir den Reueakt sehr erschweren.

Vp. 15.

1. »Gewissensbisse« habe ich bei jedem Fehltritt, auch den leichteren, und sie drängen sich sofort auf. — 2. Ich habe mir gesagt: »das hätte ich nicht tun dürfen.« — 3. Meine Gefühle bei Gewissensvorwürfen sind hauptsächlich Beschämung über meine Unvollkommenheit, Unzufriedenheit mit mir selbst. — 4. Gewöhnlich mache ich sofort den Vorsatz, den Fehltritt nicht mehr zu begehen. — 5. Die Beunruhigung und der Schmerz gehen in der Regel leider sehr bald vorüber. — 6. Beklommen oder nervös erregt fühle ich mich eigentlich erst, wenn ich den Fehltritt in der Beichte bekennen muß. — 7. Ja, die Gewissensregung ist aber nicht so stark wie das erste Mal. — 8. Nein. — 9. Nein.

10. Den Reueakt vor der Beichte mache ich gewöhnlich auswendig und frei. — 11. Daß ich es fertig bringe, mit ganzer innerlicher Sammlung aufrichtig und ernstlich zu bedauern, Gott beleidigt zu haben. — 12. Meine Sünden reuen mich insbesondere, weil ich gegen Gott, der mir so unendlich viele Gnaden verleiht und ganz spezielle Wohltaten erweist, undankbar gewesen bin. Da ich für Undank selbst sehr empfindlich bin, verspreche ich mir von diesem Beweggrund einen besonderen seelischen Eindruck. — 13. Ich denke an bestimmte, einzelne Fehltritte, die Erweckung der Reue fällt mir so leichter. — 14. Der Gedanke an die bevorstehende Beichte beunruhigt mich hauptsächlich deshalb, weil ich fürchte, mich nicht gründlich genug erforscht zu haben, eine Sünde beim Bekenntnis zu vergessen. Eigentlichen Schmerz empfunden zu haben, kann ich mich nicht erinnern. Ich erinnere mich nur einmal, als 12- oder 13jähriges Kind aus Reue geweint zu haben. — 15. Erst in dem guten Vorsatz; doch treten Reuegefühle und guter Vorsatz meist gleichzeitig auf. — 16. Niedergeschlagen und beschämt; diese Stimmung hält nie lange an. — 17. Nein. — 18. Nein.

19. Nur sehr selten. — 20. Manchmal infolge der Predigt und geistlichen Lesung; doch besteht die Wirkung eigentlich mehr in guten Vorsätzen als in eigentlichem Reuegefühl. Körperliches Befinden hat keinen Einfluß darauf. — 21. Das Gefühl der Beschämung. — 22. Nur sehr vorübergehend; ich nehme mir dann ge-



wöhnlich einige Werke der Abtötung vor. — 23. Ich suche sie schon deswegen nicht zu erhalten oder zu vertiefen, weil ich aus früheren Zeiten weiß, wie leicht ich in Mutlosigkeit, die alle Tatkraft lähmt, verfalle; übrigens denke ich gewöhnlich unter Tags nicht mehr daran, weil ich da zu wenig dazu komme, mich innerlich zu sammeln und zu konzentrieren. — 24. Nein.

Vp. 16.

1. Bei jedem ernsteren Fehltritt ob freiwillig oder unfreiwillig und zwar sofort; bei kleineren Vergehen sehr oft. — 2. Manchmal spüre ich ein Unbehagen, eine innere Störung, die mich etwas nervös macht, ohne im ersten Augenblick zu wissen, in was mein Unrecht bestanden hat. Bei sofortigem Erkennen sagte ich mir tatsächlich manchmal: Das hätte ich nicht tun sollen. Das kam impulsiv heraus. — 3. Ich weiß nicht, was vorherrschend ist. Ich erinnere mich nur, daß ich bei verschiedener Art der Fehltritte auch verschieden empfunden habe. — 4. In ganz seltenen Fällen habe ich gleich einen vollständig ausgedachten Vorsatz. — 5. Ich bin öfters deprimiert und habe kein Selbstvertrauen. Die Dauer ist verschieden. Ich sage mir dann selbst: ich kann, Gott verlangt nichts Unmögliches; ich überdenke mir etwa kommende Fälle und bete. — 6. Ja, nervös, es liegt mir oft in allen Gliedern. — 7. Die Erinnerung kommt schon manchmal; aber ich suche sie mir gleich im Anfang auszuschlagen. — 8. Wenn ich später durch Predigt oder sonstiges aufmerksam werde, dann erschrecke ich erst, daß ich das übersehen habe und mache mir Vorwürfe, daß ichs nicht gespürt habe damals; auch ängstigt es mich, wieviel noch da ist, das ich nicht weiß, dann aber tut es mir genau so leid, als ob es gerade erst geschehen wäre. — 9. —.

10. Ich mache die Reue aus mir selbst. Nur wenn ich zu sehr zerstreut oder müde, auch zu ängstlich bin — manchmal läßt sich mein Wille nicht zwingen —, dann nehme ich das Buch oder sage aufmerksam das Reuegebet, um mein Gewissen mit der Tatsache zu beruhigen, daß ich die Reue wenigstens gesprochen oder gelesen habe. — 11. Ich will, daß mir meine Sünden von ganzem Herzen leid tun, weil ich Gott, die große Liebe, beleidigt usf. Der Gedanke an Fegfeuer und Hölle schreckt mich nicht. Es ist dann ein großer Druck von mir genommen und die Folgen müssen es zeigen. — 12. Ich weiß nicht, wie ich dies beantworten soll. — 13. Ich denke sehr oft anfangs nur an eine bestimmte Sünde, die mich besonders beschäftigt, dann erst an die allgemeine Sündhaftigkeit, oder vielmehr die anderen Sünden. Im ersten Fall fällt mir die Reue leichter. — 14. Manchmal wirklich seelischer Schmerz, Beschämung vor mir selbst, vor Gott und dem Beichtvater, und Angst, auch einen ganzen Abscheu. Der Gedanke allein schon, daß ich ein Sakrament empfangen, regt mich auf oder vielmehr ängstigt mich; dazu dann noch die Sorge, ob ich sorgfältig genug war bei den einzelnen Stücken. Tiefen inneren Schmerz ja, an einen äußeren Ausdruck erinnere ich mich nicht; ich suchte auch keinen. — 15. Reue und Vorsatz sind so ineinander, daß ich öfters, nur um der Form zu genügen, noch eigens den Vorsatz nochmal überdenke. — 16. Ich komme mir vor wie ein Kind, dem man sein Unrecht verziehen hat, das aber noch ganz scheu und ängstlich ist, aber doch befreit von einem großen Druck. — 17. Ich weiß nicht, ist es die Anstrengung, die ich anwende, um die Reue richtig zu erwecken, oder ist es die Reue selbst, mich strengt es sehr an. — 18. Nein.

19. Ja, das gibt es schon. — 20. Nein. Manchmal ist es ein Wort in einer Predigt oder eine Lesung, manchmal auch das Erfahren eines recht großen Unrechtes oder einer Sünde; dann tut es mir doppelt leid, daß ich auch noch mithelfe an all dem großen Unrecht, mit dem Gott beleidigt wird. Wenn ich mich angegriffen fühle, dann bin ich besonders empfänglich dafür. — 21. Der Abscheu, direkt oft Ekel, und der doppelt feste gute Vorsatz. — 22. Größte Sorgfalt und Treue. — 23. Das verstehe ich nicht. — 24. —.

Vp. 17.

1. Gewissensvorwürfe oder Gewissensbisse habe ich nur bei ernsteren, besonders bei ganz freiwilligen Verfehlungen; bei kleinen Verfehlungen tritt nur eine kleine Unruhe ein. Die Gewissensbisse drängen sich sofort auf. — 2. Ich habe mir ein vollständig klares Urteil über die Verwerflichkeit der fehlerhaften Tat gebildet. — 3. Bei Gewissensvorwürfen bemerke ich Unlust, Beschämung, Furcht und Schrecken und habe Unlust gegen das, was ich getan und Unzufriedenheit und Beschämung gegen mich selbst. — 4. Bei Gewissensvorwürfen bemerke ich neben den Gefühlen der Unlust, Beschämung, Furcht, Schrecken und Unzufriedenheit eine deutliche Wegwendung meines Willens von der geschehenen Tat. Ich machte jedesmal einen eigenen Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun. — 5. Der Gewissensvorwurf wird zur wirklichen Unruhe und vollständigen Niedergeschlagenheit. Diese Stimmung dauert Tage und Wochen und es tritt niemals von selbst wieder Ruhe ein, sondern es bedarf einer gründlichen Aussprache bzw. einer Beichte, um wieder das Gleichgewicht der Seele herzustellen. — 6. Durch einen Gewissensvorwurf wird mein körperliches Befinden verändert. Durch die große Niedergeschlagenheit wird der Körper vollständig ermattet, ich fühle mich beklommen und nervös erregt. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt und an den mit ihm verbundenen Gewissensvorwurf taucht auch später verschiedentlich wieder kräftig auf, doch ist die Gewissensregung dann nicht annähernd so stark wie das erstemal, gleich nach der begangenen Tat. — 8. Den Fall, gleich nach einem Fehltritt keinen Gewissensbiß zu spüren, habe ich nur einigemale erlebt; ein später auftretender Gewissensvorwurf ist viel schwächer, wie jener unmittelbar nach dem Fehltritt. — 9. Gewissensvorwürfe können einen Menschen in tiefster Seele erschüttern. Sie können einen Menschen in tiefste Trostlosigkeit versetzen.

10. Vor der Beichte bin ich gewohnt, die Reue frei und auswendig, aus meinem Innersten kommend, zu machen, da mir die Reue aus einem Gebetbuch nicht den tiefen, nachhaltenden Eindruck hinterläßt. — 11. Bei Erweckung der Reue ist es mir in tiefster Seele leid, diesen Fehler begangen zu haben und es ist mir hauptsächlich darum zu tun, den festen Vorsatz zu fassen, nie wieder einen größeren Fehltritt zu begehen. Ich habe mir immer ein ganz besonderes Kennzeichen herausgebildet, von dem ich schließen mußte, daß es eine wahre und gute Reue war. — 12. Ich setze mir jedesmal schon vornherein einen bestimmten Beweggrund fest, aus dem ich meine Sünden bereue, weil ich mir von ihm einen besonderen seelischen Eindruck verspreche und auch aus rein religiösen Gründen. — 13. Bei der Reue denke ich hauptsächlich an bestimmte einzelne Fehltritte ganz besonders und erwecke auch in diesem Falle die Reue leichter. — 14. Bei der Reue habe ich das ganz bestimmte Gefühl der Beschämung, der Furcht und der Unzufriedenheit; diese Gefühle werden durch die seelische Gedrücktheit und Niedergeschlagenheit verursacht. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten ermattet mich seelisch und körperlich und ich habe durch die große seelische Gedrücktheit gegen bestimmte Fehltritte sogar Neigung zum Weinen. — 15. Es kommt mir außer den Gefühlen noch eigens eine Abwendung meines Willens von den begangenen Fehltritten zum Bewußtsein. — 16. Unmittelbar nach der Reue fühle ich mich seelisch noch sehr gedrückt. Erst allmählich bemächtigt sich meiner eine gehobene Stimmung, welche, je nachdem, kürzere oder längere Zeit dauert. — 17. Durch eine tiefe Reue fühle ich mich körperlich erschöpft, wie nach schwerer Krankheit. — 18. Durch die Reue kann ein Mensch in seinem innersten Wesen vollständig umgewandelt werden; eine gute Reue wirkt veredelnd auf den Menschen.

19. Abgesehen von einzelnen Gewissensvorwürfen und von der Reue vor der Beicht habe ich auch sehr oft eine allgemeine Stimmung der Reue. — 20. Diese Stimmung ist meistens die Folge der Gewissensregungen und stellt sich besonders leicht nach körperlicher Unpäßlichkeit und nach seelischer Niedergeschlagenheit ein. — 21. Am deutlichsten und stärksten in dieser Stimmung der Bußfertigkeit erscheint

mir die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und die Wegwendung meines Willens von der Sünde. — 22. Diese Stimmung beeinflußt sehr stark mein sonstiges, religiöses Leben, indem ich viel inniger und herzlicher beten kann und den festen Willen habe, ein gottgefälliges Leben zu führen und meinem Nebenmenschen Gutes zu tun. — 23. Diese Stimmung suche ich zu erhalten, indem ich mich befleiße, einen größeren Fehltritt ferne zu halten. — 24. —.

Vp. 18.

1. Nur bei ersteren. Erst später. — 2. Das hätte ich nicht tun dürfen. — 3. Unzufriedenheit. — 4. Oefter einen eigenen Vorsatz, dieses nicht mehr zu tun. — 5. Niedergeschlagen. Höchstens einen Tag. Es verliert sich von selbst. Die Arbeit. — 6. Ich werde nervös. In einer ziemlichen Ungeduld. — 7. Ja. Nein. — 8. Ja. Weniger bei einer Gelegenheit, das kommt von selbst. Schwächer. — 9. Nein.

10. Frei und auswendig. — 11. Wenn ich innerlich so weit bin und mir sagen kann, jetzt will ich es sicher nicht mehr tun, dieser Vorsatz fest gefaßt, hilft mir zur Reue; ich habe dann das Gefühl einer guten Beichte und fühle mich sehr erleichtert. — 12. Nein. Nein. Nein. — 13. An einen bestimmten einzelnen Fehltritt. In dem einzelnen Fall. — 14. Das Gefühl der Unzufriedenheit und Niedergedrücktseins, hervorgerufen durch den Gedanken: Was hilft alles? Das nächste Mal komme ich trotzdem wieder mit dem Gleichen. Nein. — 15. Erst in dem guten Vorsatz. — 16. In einer zufriedenen Stimmung. Einen Tag, manches Mal nicht so lang. — 17. Nein. — 18. Nein.

19. Der Reue ja, der Bußgesinnung ja. — 20. Nein. Nein. Es kommt, wann ich seelisch niedergedrückt bin. — 21. Die Erkenntnis meiner Willensschwäche. — 22. Ich hole mir Beruhigung durch ein ganz kurzes Gebet. — 23. Ja. — 24. Ich bin zu etwas Gutem aufgelegt.

Vp. 19.

1. Gewissensvorwürfe habe ich bei jedem Fehltritt. Sie richten sich in ihrer Stärke nach der Größe des Fehlers und drängen sich auf, sobald mir zum Bewußtsein kommt, daß ich fehle oder gefehlt habe. Dieses Bewußtsein stellt sich aber meistens schon während des Fehltrittes ein, bei Gedankensünden erst, wenn ich zu mir komme und das Fehlerhafte erkenne, d. i. manchmal nach wenigen Sekunden, öfter nach Minuten. — 2. Nur bei gewissen Fehltritten verbindet sich mit dem Gewissensvorwurf ohne weiteres der Gedanke von der Verwerflichkeit der fehlerhaften Tat. — 3. Jeder Gewissensvorwurf ist begleitet von den Gefühlen der Unzufriedenheit mit mir selbst und namentlich dem Gefühl der Beschämung. — 4. Gleichzeitig mit den Gefühlen der Unzufriedenheit und Beschämung wendet sich der Wille von der eben geschehenen Tat weg und nicht jedesmal, aber stets bei größeren Vergehen, mache ich dazu den eigenen Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun. — 5. Bei größeren Fehlern wird der Gewissensvorwurf zur wirklichen Unruhe und Niedergeschlagenheit. Diese Stimmung dauert so lange, bis ich mich durch einen Reueakt wieder mit Gott versöhnt oder den Entschluß gefaßt habe, die Sache gut zu machen. Gerät dieser Entschluß ins Wanken, so stellt sich die Unruhe von neuem ein und verschwindet erst nach dem wirklichen Vollzug des Entschlusses. Die völlige Ruhe wird meist nur in der Beicht gewonnen. — 6. Mein körperliches Befinden wird fast durch jeden Gewissensvorwurf beeinflußt und zwar um so mehr, je weniger gut es steht. Ich fühle mich innerlich sehr beklommen, verspüre Herzklopfen und beim bloßen Gedanken an den Fehler heftiges Erröten. — 7. Die Erinnerung an den Fehler taucht wieder auf, wenn ich etwas Aehnliches sehe oder höre oder lese oder die frühere Situation überdenke. Ich schäme mich dann dieses Fehlers abermals, fühle mich jedoch beruhigt bei dem Gedanken, ihn an richtiger Stelle eingestanden zu haben. — 8. Einen erst lange nach der Tat erfolgenden Gewissensvorwurf erlebte ich noch nicht.



10. Die Reue vor der Beichte mache ich stets zuerst frei, schließe daran immer das Reuegebet, wie ich es in der Schule lernte, und manchmal noch dasjenige eines Gebetbuches. — 11. Bei der Erweckung der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, daß ich meine Sünden bereuen will. Ob ich eine wahre und gute Reue gehabt, getraue ich mir nie zu sagen. Diesbezügliche aufsteigende Zweifel bekämpfe ich mit öfterer Wiederholung des Reuegebetes. — 12. Bei Erweckung der Reue vor der Beichte versetze ich mich jedesmal im Geiste unter das Kreuz und überdenke, wie der Heiland für mich in den Tod ging und wie ich ihm diese Liebe durch Undank vergolten habe. Andere Beweggründe, wie Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe, verfehlen ihre gute Wirkung auf meine Seele. Abgesehen davon, daß mir beide nicht edel genug erscheinen, läßt mich erstere mehr oder weniger gleichgültig, während mich letztere niederdrückt. — 13. Gewöhnlich bereue ich eine Sünde nach der anderen. Erscheinen mir die begangenen Fehler nicht zu bedenklich, so suche ich durch Erinnerung an frühere eine reuige Gesinnung in mir herzustellen. Der Gedanke an meine Sündhaftigkeit ganz allgemein würde mir die Reue sehr erschweren. — 14. Besondere Gefühle kann ich bei meiner Reue sehr oft nicht konstatieren. Am ehesten fühle ich mich beschämt, wenn ich der Liebe des Heilandes meinen Undank gegenüberstelle; doch ist dieses Gefühl nicht immer gleich stark. Die Unzufriedenheit mit mir selbst stellt sich nicht nur bei der Reue ein, sondern bildet überhaupt einen Grundzug meines Seelenlebens. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten erregt in mir meist Angst und Gefühle der Beschämung, wenn ich mir etwas Besonderes vorzuwerfen habe; manchmal bietet mir die Gewißheit, meine Seele durch die Beichte von einem Drucke befreien zu können, Erleichterung. Neigung zum äußeren Ausdruck der Reue, d. h. zum Weinen, bemerke ich nur in Zeiten großer seelischer Depressionen, einen eigentlichen Schmerz empfand ich jedoch nie. — 15. Mit dem Gefühle der Beschämung verbindet sich bei mir stets eine Abwendung des Willens von den begangenen Fehltritten. Darauf folgt meist noch ein besonderer Vorsatz. — 16. Unmittelbar nach der Reue bin ich ernstlich bestrebt, mich zu bessern. Verliere ich jedoch durch trübe Erfahrungen usw. mein seelisches Gleichgewicht, so macht dieses Streben einer gewissen Gleichgültigkeit Platz. — 17. Will ich eine gute Reue erwecken, so bedarf ich dazu einer besonderen Anstrengung meiner Kopfnerven, wovon die Folge eine Ermüdung ist.

20. Eine allgemeine Stimmung der Reue habe ich nur ab und zu bei einer geistlichen Lesung und zwar stellt sie sich bei seelischer Niedergeschlagenheit besonders leicht ein. — 21. Bei allgemeiner Reuestimmung (in Zeiten seelischer Niedergeschlagenheit) erscheint mir am stärksten die Erkenntnis der eigenen Schwäche und das Bedürfnis nach Hilfe. — 22. Die Stimmung der Bußfertigkeit nimmt ab, wenn die Motive an Lebendigkeit verlieren, und verschwindet manchmal bei heftigen, unangenehmen seelischen Erlebnissen, wie Enttäuschungen u. a. Der gute Wille zum Weiterstreben stellt sich erst dann wieder ein, wenn ich sehe, daß noch jemand Sorge für mein Seelenheil zeigt und mir Vertrauen entgegenbringt.

Vp. 20.

1. Gewissensvorwürfe habe ich bei jedem Fehltritt. Bei ernsteren sind sie intensiver. Bei freiwilligen Fehlern stellen sie sich gleich ein, bei leichteren erst bei der abendlichen Gewissenserforschung. — 2. Bei Fehlern ernster Natur, also bei solchen, die ich mit Wissen und Willen begehe, bildet sich gleich nach der Tat ein klares Urteil. Dieses ist ja schon vor der Tat fertig. Nur erfolgt darnach der Vorwurf. Bei halb freiwilligen Fehlern sage ich mir: Das hätte ich nicht tun sollen. — 3. Beschämung und Unzufriedenheit mit mir selbst und Abscheu gegen die Tat. — 4. Die Wegwendung des Willens ist unbedingt mit dem Abscheu vor der Tat verbunden. Bei ernsteren Fehlern erfolgt der Vorsatz gleich nach der Tat, bei leichteren meist bei der abendlichen Gewissenserforschung. Des öfteren machte ich keinen Vorsatz, weil ich mir sage: Bei sich bietender Gelegenheit falle ich wieder.

Ist ein solcher Fehler Gegenstand besonderer Gewissenserforschung, so ist bei dieser Uebung jedesmal eigne Wegwendung des Willens von der verwerflichen Tat und entsprechender Vorsatz verbunden. — 5. Bei sich wiederholenden ernsteren Fehlern wird die Seele unruhig. Die Seele wird niedergeschlagen und diese Stimmung dauert fort, bis der Fehler bei der nächsten Beichte getilgt ist. — 6. Die Folge heftiger Vorwürfe ist Beklommenheit, die bei der Erinnerung daran auftritt bis zum Bekenntnis. — 7. Die Erinnerungen an Fehltritte aus den Kinderjahren erwecken jetzt intensivere Vorwürfe, obwohl ich mir sagen muß, in der Jugend fehlte die nähere Kenntnis. Diese wiederholen sich bei bestimmten Anlässen immer wieder. — 8. Es kam schon vor, daß die Gewissensvorwürfe gleich nach der Tat weniger sich geltend machten, aber durch Exerzitienvorträge oder einen entsprechenden Betrachtungsstoff gesteigert wurden. — 9. Ich war noch nie unruhig über die Reue bei meinen Beichten.

10. Die Reue mache ich fast ausnahmslos frei. Nur in Fällen außerordentlicher Zerstreuung bediene ich mich der Reueformel, wodurch ich mehr Sammlung bezwecke und dann die Reue frei besser bete. — 11. Soviel ich beurteilen kann, ist meine Reue immer eine Liebesreue. Aus der Güte des Vorsatzes beurteile ich die Güte der Reue. — 12. Die Beweggründe, die mich zur Liebesreue bestimmen, sind das reiche Gnadenmaß, das ich schon genossen und täglich genieße und meine Undankbarkeit hiefür. Immer führe ich mir sie nicht, doch gewöhnlich bei Erweckung der Reue vor der Beichte zu Gemüte. Ich bevorzuge sie, weil sie mich am sichersten zur vollkommenen Reue veranlassen. — 13. Sind Schwankungen seit der letzten Beichte vorgekommen, so werden diese in erster Linie bereut, dann auch die übrigen Fehler. Die Reue bei ersteren Anlässen ist leichter zu erwecken und intensiver. Vor der Anklage über die gewöhnlichen Fehler erfolgt eine allgemeine Reue. Ausnahmen sind, wenn ich jeden Fehler eigens bereue. — 14. Die gewöhnlichen Gefühle beim Reueakt sind Beschämung und Unzufriedenheit, Abscheu vor dem Fehler. Diese Gefühle werden verursacht beim Gedanken an die fortdauernde Undankbarkeit und den fortgesetzten Mißbrauch der Gnaden. Der Empfang des Bußsakramentes ist mir nie gleichgültig. Sind Fehler schwererer Art zu bekennen, so erweckt der Gedanke an das Bekenntnis Angst und Beschämung, das Andenken an Gott ruft Unzufriedenheit mit mir und Abscheu vor der Sünde hervor. Seelenschmerz ist die Reue ja immer, Beklommenheit und Herzklopfen äußert sich bei seltenen ernsteren Fehlern. — 15. Mit den Gefühlen der Unzufriedenheit und des Abscheues ist immer die Abwendung des Willens verbunden. Reue, von der hier die Rede, ist immer ein gemischtes Gefühl: Abscheu und Hoffnung. — 16. Nach einer intensiven Reue fühlt sich das Herz erleichtert. — 17. Nein. — 18. Je älter ich werde, desto abgestumpfter wird die Seele für die Eindrücke religiöser Wahrheiten. In den ersten Jahren meines geistlichen Lebens genügte die Vorführung gewöhnlicher ernster Wahrheiten zur Erzeugung von Reuestimmung. Jetzt dürfen schon Schlager kommen, um diese Stimmung hervorzurufen.

19. Allgemeine Stimmung der Reue erfolgt vielfach beim Anblick eines Kreuzbildes, nach vielen, ja den meisten geistlichen Betrachtungen. — 20. Bei körperlichen Unpäßlichkeiten tritt das Gefühl des Schmerzes leichter auf als im normalen Zustande. — 21. Die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit tritt am stärksten bei der Reue hervor. — 22. Diese Bußstimmung bezweckt meist mehr Eifer, hie und da Kleinmut. — 23. Dieser Kleinmut wird meist beseitigt durch die Beichte. — 24. —.

Vp. 21.

1. Gewöhnlich nach jedem Fehltritt. — 2. Der Vorwurf ist stärker, wenn ich mir ein klares Urteil der fehlerhaften Tat gebildet habe. Sonst äußert er sich in einer plötzlichen Unruhe oder Angst oder auch in dem allgemeinen Urteil: »Das hätte ich nicht tun sollen«. Das letztere ist häufiger. — 3. Ich bemerke hauptsächlich das Gefühl der Beschämung über das, was ich getan und der Unzufriedenheit gegen

mich selbst. — 4. Ich mache jedesmal einen eigenen Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun. — 5. Die Unruhe dauert solange, bis ich mir Klarheit über meine Tat verschafft habe; dann bereue ich sie und suche den Fehler gut zu machen. So tritt von selbst wieder Ruhe ein. — 6. Bei einem stärkeren Vorwurf bekundet sich die nervöse Erregung in Herzklopfen. — 8. Diesen Fall habe ich schon erlebt, doch ist er mir nicht mehr klar in der Erinnerung.

10. Vor der Beichte mache ich die Reue seit Jahren immer frei und auswendig. — 11. Bei Erweckung der Reue sehe ich hauptsächlich auf den Entschluß, die bereuten Fehler oder Sünden nicht mehr oder nicht mehr so oft zu begehen. An diesem Entschluß bewerte ich die Güte meiner Reue. — 12. Der bestimmte Beweggrund zur Reue kommt mir meist erst während der Reue zum Bewußtsein, selten nur stelle ich ihn von vornherein fest. Am wirksamsten sind für mich die Gedanken an die Wohltaten und Gnaden Gottes und an das Leiden des Heilandes als Beweggründe der Reue, weshalb ich diese bevorzuge. — 13. Wenn die Fehltritte bzw. Sünden größer sind, so erwecke ich die Reue leichter beim Gedanken an die einzelnen, sonst tue ich mich leichter bei dem Gedanken an meine Sündhaftigkeit. — 14. Die bei meiner Reue hervortretendsten Gefühle sind die der Beschämung, der Unzufriedenheit mit mir selbst, hauptsächlich verursacht durch den Gedanken, was ich hätte tun sollen im Verhältnis zu den Gnaden, die mir Gott gibt. Vor der Beichte habe ich besonders, wenn es sich um eine größere Beichte, z. B. bei Exerzitien handelt, ein Gefühl der Beängstigung, daß ich gewiß alles so sage, wie es recht ist. In solchen Zeiten hatte ich früher auch mehr fühlbaren Schmerz bei der Reue, der sich zuweilen in Tränen äußerte. — 15. Mit der Reue ist die Abwendung des Willens von den begangenen Sünden mir bewußt, die ich aber auch immer im guten Vorsatz eigens noch ausspreche. — 16. In einer ruhigen Stimmung, die andauert bis zum nächsten Fehltritt; ich schlage nämlich jeden ängstlichen Gedanken nach der Reue aus, wenn ich den redlichen Willen hatte, die Reue gut zu machen. — 17. Gewöhnlich nicht.

19. Zu Zeiten besonderer Einkehr in mich selbst. — 20. Diese Stimmung ist mit der religiösen Stimmung der betr. Zeit gegeben, auch hervorgerufen durch Predigt oder geistliche Lesung. — 21. Die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und die Pflicht und Notwendigkeit der Buße. — 22. und 23. Sie fördert mein religiöses Leben, namentlich das Gebetsleben, wenn ich sie zu erhalten suche, sei es durch äußere oder innere Akte der Abtötung.

Vp. 22.

1. Für gewöhnlich stellen sich »Gewissensvorwürfe« sowohl nach Uebereilungs- als auch nach freiwilligen Fehlern sogleich ein, selbst bei starker innerer Erregung oder Leidenschaftlichkeit. Nur wenn der Geist durch viele äußere Geschäfte sehr in Anspruch genommen ist, kommen die Gewissensvorwürfe erst nach eingetretener Ruhe. — 2. Fast durchwegs ist sofort ein ganz klares Urteil über die Verwerflichkeit des Fehlers vorhanden; es sei denn, daß auf der Seele, ich möchte sagen, eine Art Betäubung lastet. Dann ist das Urteil getrübter und überwiegt das Gefühl der Unruhe. — 3. Gefühle der Furcht und des Schreckens stellen sich selten ein; um so mehr aber solche des Abscheus und des Ekels, sowie einer sehr großen Unzufriedenheit mit mir selbst. — 4. Bei den mit den Gewissensvorwürfen sich einstellenden Gefühlen wendet sich der Wille jedesmal von der Tat weg; jedoch zu einem bestimmten Vorsatz kommt es nicht immer. — 5. Die eintretenden Gewissensvorwürfe werden meist zur Niedergeschlagenheit, die erst nach der Beichte, oder nach sonstiger Aussprache schwindet, oder wenn ich mich längere Zeit ernstlich der Besserung befleiße. Ist aber der Geist durch Arbeit viel beschäftigt, so tritt auch ohne obige Mittel zeitweilige Beruhigung ein. — 6. Als körperliche Begleiterscheinung der Gefühle beobachte ich Beklommenheit, aber auch Ermüdung. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt ruft je nach der momentanen Disposition der Seele verschiedene Eindrücke hervor; nicht selten gleicht sie in ihrer Lebhaftigkeit der ersten Gewissensregung. —



8. Es kam mir vor, daß Fehler, deren Unrecht ich erst später erkannte, sei es durch Lektüre oder irgendwelche Belehrung, in mir größere Unruhe hervorriefen als sogleich erkannte. 9. —.

10. Ich mache die Reue vor der Beichte immer ohne äußere Hilfsmittel. — 11. Als Prüfstein einer guten Reue gilt mir der Wunsch: »O hätte ich das nicht getan!« und der damit verbundene ernste Vorsatz. — 12. Die am meisten wirkenden Motive bei der Reue sind für mich der Hinblick auf das Kreuz und der Gedanke an die Güte Gottes, zwei Momente, welche auf mein Gemüt den lebhaftesten Eindruck machen. — 13. Am innigsten wird bei mir die Reue bei der Erinnerung an bestimmte Fehltritte. — 14. Am vorwiegendsten ist bei der Reue das Gefühl des Schmerzes, des Abscheues und der Unzufriedenheit. Vor dem Beichten stellt sich leicht Beklemmung und Widerwillen ein. — 15. Mit den Reuegefühlen ist meistens ein entschiedenes Wegwenden des Willens von den begangenen Fehltritten verbunden. — 16. Nach der Beichte tritt meist ein Gefühl der Erleichterung ein. Doch zeigt sich auch manchmal Niedergeschlagenheit, welche länger anhält. — 17. Das nach der Beichte eintretende Gefühl der Erleichterung wirkt fördernd auf das körperliche Wohlbefinden, während das der Niedergeschlagenheit erschlaffend wirkt. — 18. —

19. Das Gefühl der Reue und der Bußgesinnung tritt sehr leicht ein. — 20. Eben genannte Erscheinungen zeigen sich nicht bloß bei religiösen Uebungen, sondern auch während der Berufstätigkeit; besonders stark im Zustand der Ermüdung. — 21. Es waltet bei der Stimmung der Bußfertigkeit das Gefühl der Armseligkeit und Schwäche vor. — 22. Diese Stimmung spornt mich an, alle Beschwerden und Demütigungen des Lebens ruhiger hinzunehmen und innig um Gottes Gnade zu flehen. — 23. Ich suche die Stimmung der Bußfertigkeit zu erhalten und erwecke häufig Akte der Bußgesinnung. — 24. —.

Vp. 23.

1. Sobald ein Fehltritt mir zum Bewußtsein kommt, empfinde ich Gewissensbisse, zuerst oft nur schwach, später sich verstärkend. — 2. Folgten Gewissensbisse auf Fehltritte, die ich schon öfters begangen, so hatte ich bei den Gewissensbissen ein ziemlich klares Urteil. Wenn dieselben aber auf Fehler folgten, wozu ich noch keine Gelegenheit gehabt, empfand ich die Gewissensvorwürfe als plötzliche Unruhe mit der unbestimmten Mahnung: »Das hätte ich nicht tun sollen.« — 3. Gewissensvorwürfe erwecken in mir Gefühle der Beschämung, Unzufriedenheit, des Mißmutes gegen mich selbst. — 4. Bei Gewissensvorwürfen bemerke ich neben den Gefühlen der Beschämung, der Unlust, des Mißmutes nicht immer eine Wegwendung meines Willens von der eben geschehenen Tat. Es bedarf oft des Kampfes, um meinen Willen zu zwingen, sich abzuwenden und sich zu einem Vorsatz zu entschließen. — 5. Die Gewissensvorwürfe bewirken Unruhe, auch Niedergeschlagenheit. Diese Stimmung dauert an, bis ich mich zu einem bestimmten Vorsatz entschließe. — 6. Gewissensvorwürfe beeinflussen mein körperliches Befinden. Ich sehe schlecht aus, magere ab und fühle mich innerlich sehr reizbar. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt und Gewissensvorwurf taucht auf, doch die Befriedigung, daß alles in der Vergangenheit liegt und ich aus dem Fehltritt Nutzen für meine Seele schöpfte, läßt keine weiteren Gewissenserregungen aufkommen. — 8. Ich erlebte den Fall, daß ich zwar gleich nach dem Fehltritt keine oder wenigstens sehr schwache Gewissensbisse empfand, wohl aber nach einiger Zeit. Diese Gewissensbisse schienen anders zu sein, als jene gleich nach dem Fehltritt. Die Gewissensbisse unmittelbar nach dem Fehltritt schienen heftiger, bestimmter. Jene, die erst später kamen, mehr in der Form des Zweifels und drängten immer zum Nachdenken, bis ich den Fehltritt erkannte und bekannte. — 9. Ich machte die Erfahrung, daß ich zuweilen Gewissensbisse erlitt, bei Dingen, die keine Fehler in sich schlossen. Von diesen wurde ich durch Gebet befreit, von den andern aber nicht.



10. Vor der Beichte bin ich gewohnt, die Reue frei, auswendig, ohne Gebetbuch zu machen. — 11. Bei der Erweckung der Reue kommt es mir darauf an, meinen Willen dem Guten zuzuwenden. Mein Vorsatz gilt mir als Kennzeichen für meine Reue. — 12. Früher war vorherrschend der Beweggrund meiner Reue, daß ich mich durch die Sünde von Gott entfernt, der Gnaden verlustig gemacht habe. Jetzt stelle ich mir den Heiland am Kreuze vor, bekenne ihm meine Sünden. Wenn die Sündenschulden mir auch nicht klar zum Bewußtsein kommen, so beunruhigt mich dies nicht, denn ich möchte alles bereuen. — 13. Ich denke bei Erweckung der Reue zuerst an bestimmte, einzelne Fehltritte, und lasse dann den Gedanken an meine Sündhaftigkeit im allgemeinen auf mich wirken. — 14. Ich empfinde bei der Reue Gefühle der Beschämung, Unzufriedenheit, Niedergeschlagenheit — doch nicht immer, — zuweilen auch Angst. — Sie werden verursacht durch den Gedanken, diese Fehler hätten vermieden werden können, oder durch eine Empfindung der Ohnmacht, mich zu bessern, oder auch durch den Gedanken an Gottes Liebe, der meine Seele nicht entspricht. — 15. Ja, ich suche meinen Willen von den Fehltritten zuerst abzuwenden, bevor ich den Vorsatz mache. — 16. Nach der Reue fühle ich mich ernst gestimmt und gekräftigt. — 17. Wenn die seelische Vertiefung in Gott vorher größer war, fühle ich mich nach der Reue körperlich angestrengt.

19. Ja, ich empfinde öfters eine allgemeine Bußgesinnung. — 20. Ein Blick auf mein ganzes Leben im allgemeinen, selbst der Anblick des Schönen erweckt in mir zuweilen Bußstimmung. — 21. Am stärksten erscheint mir in der Stimmung der Bußgesinnung die Wegwendung meines Willens von der Sünde. — 22. Diese Stimmung wirkt hebend auf mein religiöses Leben. — 23. Durch Lesen und Betrachten suche ich diese Stimmung zu erhalten.

Vp. 24.

1. Fast nach jedem Fehltritt pflegen sich bei mir Gewissensvorwürfe einzustellen. In der Regel treten sie sofort auf. — 2. In den meisten Fällen bin ich mir der Verwerflichkeit der fehlerhaften Tat klar bewußt. Doch überkommt mich unter Umständen bisweilen plötzliche Unruhe, Angst und Zweifel, ob und namentlich inwieweit ich mich verfehlt habe. — 3. Sehr häufig bemerke ich bei Gewissensvorwürfen Gefühle von Unlust, Ueberdruß, Beschämung, Schrecken, Abscheu gegen das, was ich getan habe und eine große Unzufriedenheit mit mir selbst. — 4. Die Wegwendung des Willens von der fehlerhaften Tat ist bei mir in vielen Fällen nicht sehr deutlich wahrnehmbar. Vielmehr erscheint es mir, als sei mein Wille gelähmt, in den Bannkreis des Fehlerhaften gezogen und müsse erst durch religiöse Motive wieder in die richtige Bahn gelenkt werden. Ist letzteres geschehen, dann ergibt sich der Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun, von selbst. — 5. Die Gewissensvorwürfe werden bei mir sehr häufig zur Unruhe und Niedergeschlagenheit. Bei Beschäftigunggen, die weniger ablenken, kann diese Stimmung stundenlang, unter Umständen tagelang andauern. Oft tritt die Ruhe erst nach Empfang der Beichte ein. Bei geringeren Beunruhigungen tritt gewöhnlich von selbst wieder Ruhe ein, z. B. nach erquickendem Schlafe oder auch durch anstrengende geistige Arbeit, die zum Grübeln nicht Zeit läßt. — 6. Mein körperliches Befinden wird durch Gewissensvorwürfe sehr verändert. Nervöse Erregung, Kurzatmigkeit, auffallende Blässe, Unlust am Essen u. dgl. sind Begleiterscheinungen ernster Gewissensvorwürfe. Es ist wie eine Art Lähmung der physischen und psychischen Kräfte. — 7. Die Erinnerung an längst begangene Fehltritte taucht bei mir sehr häufig auf. Die Gewissensvorwürfe sind in diesem Falle unter Umständen viel stärker als das erstemal nach dem begangenen Fehler. — 8. Darüber bin ich mir nicht klar genug. — 9. Nein.

10. In der Regel tue ich beides. Wenn mir gerade kein Gebetbuch zuhanden ist, dann begnüge ich mich, die Reue frei zu machen, bete aber zum Schlusse noch gewisse Reueformeln. Wenn ich mich besonders »trocken« fühle, dann bete ich aus dem Gebetbuche verschiedene, mir zusagende Reuegebete. — 11. Die Sorge und



Angst, keine »wahre und gute« Reue gehabt zu haben, quält mich sehr häufig. Um dieser folternden Angst einigermaßen zuvorzukommen, pflege ich sehr oft, namentlich an Beichttagen um eine gute Reue zu beten. Wenn ich mir dann sagen kann, ich wollte Reue haben, ich bedauere, daß ich so geringe Reue habe, so dient das zu meiner Beruhigung. — 12. Im allgemeinen strebe ich nach Reue aus dem Beweggrunde der Liebe zu Gott. Dabei leistet mir der Gedanke an das Leiden Christi gute Dienste. Handelt es sich um unvollkommene Reue, so ist namentlich die Erwägung der Ewigkeit der Höllenstrafen ein wirksamer Beweggrund der Reue für mich. Diese Beweggründe setze ich nicht von vernherein fest; sie ergeben sich, während ich die Reue zu erwecken suche. — 13. Wenn größere Fehltritte vorkamen, so denke ich bei Erweckung der Reue hauptsächlich an diese. Ist nichts besonderes vorgefallen, so halte ich mir im allgemeinen meine Sündhaftigkeit vor Augen. In beiden Fällen geht es mir ziemlich gleich. — 14. In bestimmten Fällen pflegen sich bei Erweckung der Reue die genannten Gefühle der Unlust, der Beschämung usw. mehr oder weniger deutlich einzustellen. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten erregt in mir nur manchmal Gefühle der Beschämung, des Widerwillens gegen ein offenes Bekenntnis und namentlich der Furcht, mich nicht so klar und bestimmt als notwendig ausdrücken zu können. Letzteres Gefühl dürfte bei mir wohl am stärksten sein. In Beichten über größere Zeitabschnitte (etwa bei Exerzitien) stellen sich bei der deutlichen Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit wohl auch zuweilen Tränen ein. Doch betrachte ich das in der Regel durchaus nicht als Zeichen einer besonders guten Reue. — 15. In manchen Fällen ist bei mir neben den Gefühlen der Unzufriedenheit, der Beschämung, der Furcht usw. auch die Abwendung des Willens von den begangenen Fehltritten bemerkbar. Sehr häufig aber kommt die Abwendung des Willens erst in dem Vorsatz zum Ausdruck. — 16. Nach Erweckung einer ernstlichen Reue, häufiger aber erst nach einer guten Beichte bin ich in denkbar bester Stimmung, fast überströmend von Frieden und Glück. Doch dauert diese Stimmung nicht allzulange. Bei Erneuerung der alten Schwierigkeiten und Fehler kann auch ein plötzlicher Rückschlag eintreten. — 17. Unter Umständen fühle ich mich während und nach der Reue körperlich sehr angestrengt. — 18. Nein.

19. Mit Ausnahme der Reue vor der Beichte und Kommunion und abgesehen von einzelnen Gewissensvorwürfen ist eine allgemeine Reuestimmung und Bußgesinnung bei mir sehr selten. Im besten Falle suche ich unvermeidliche Uebel und Widerwärtigkeiten im Geiste der Buße anzunehmen. — 20. Darüber bin ich mir nicht klar genug. — 21. Nach meinem Dafürhalten ist bei mir die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit deutlicher und stärker als die Wegwendung meines Willens von der Sünde, — 22. Diese Stimmung bewirkt, daß ich Gott dem Herrn mein Elend immer wieder im Gebete vortrage mit der Bitte um die Gnade einer recht innigen Reue (Liebesreue) und eines recht großen Abscheues gegen die Sünde. — 23. Diese Stimmung der Bußfertigkeit (Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit) erhält sich so ziemlich von selbst, ohne daß meinerseits ausdrücklich etwas dafür oder dagegen geschieht. — 24. Nein.

Vp. 25.

1. Ich habe bei den allermeisten Fehltritten Gewissensvorwürfe, bei ganz- oder halb freiwilligen jedesmal, auch wenn die übertretene Vorschrift an und für sich eine unbedeutende ist. Die Gewissensbisse drängen sich bei mir sofort auf, auch bei Fehlern, die in Uebereilung oder seelischer Aufregung ihren Grund haben. Bei Gewohnheitsfehlern jedoch, die eine zeitlang unbeachtet bleiben, hören die Gewissensvorwürfe allmählich auf oder sind nur sehr schwach; sie stellen sich erst wieder ein, nachdem in einer Stunde der inneren Sammlung das Verwerfliche der bösen Gewohnheit erkannt wurde. — 2. Ich habe mir in manchen Fällen allerdings dieses Urteil gebildet; in den weitaus meisten Fällen jedoch habe ich mir einfach gesagt: »Das hättest du nicht tun dürfen.« In manchen Fällen habe ich überhaupt nur eine plötzliche Unruhe verspürt; das erste war meistens der Fall bei seltenen oder ernsteren

Fehlern, auch Fehlern aus Uebereilung oder seelischer Aufregung, das zweite bei öfter vorkommenden, besonders auch freiwilligen oder halb freiwilligen, das dritte bei ganz kleinen oder Gewohnheitsfehlern oder in zweifelhaften Fällen. — 3. Ich bemerke dabei immer Gefühle; Unlust ist jedesmal dabei, in zweiter Linie Beschämung und Unzufriedenheit, auch Furcht, Angst und Abscheu und zwar Beschämung und Unzufriedenheit über mich selbst, Abscheu gegen mich selbst, jedoch selten; auch die anderen Gefühle richten sich gegen mich selbst. — 4. Ja; diese Wegwendung ist um so stärker, je größer meine Beschämung, Unzufriedenheit usw. ist. Bei ganz schwachen Gewissensvorwürfen bemerke ich auch diese Wegwendung; sie ist ebenfalls sehr schwach und verflüchtigt sich schnell wieder, wenn der Sache keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Ich mache nicht jedesmal einen eigenen Vorsatz, auch nicht oft, d. h. bei dem Gewissensvorwurf selbst (unmittelbar nach der Tat); es beschäftigt mich in solchen Augenblicken das Drückende und Unangenehme des Gewissensvorwurfes zuviel; auch das hindert oft ein Zustandekommen des Vorsatzes, daß ich schnell wieder von einer anderen Sache, die erledigt werden muß, in Anspruch genommen werde; auch Oberflächlichkeit ist in vielen Fällen schuld. — 5. Nein; früher, als ich viel über seelische Vorgänge nachdenken konnte, war es manchmal der Fall; diese Stimmung dauerte oft tagelang; Ruhe trat nie von selbst ein; entweder half die Beichte oder eine Aussprache außer der Beichte oder beruhigende, Vertrauen und Mut erzeugende Lektüre oder Gebet mit häufigen Akten des Vertrauens. — 6. — 7. Das kommt mir öfter vor, bei einem und demselben Fehler oft mehrmals. Die Stärke der Gewissensregung bei dieser Erinnerung ist verschieden; für gewöhnich finde ich sie fast so stark wie das erstemal, ebenso stark, um nicht zu sagen, eher stärker, wenn ich über den ersten Gewissensvorwurf absichtlich hinwegginge stärker auch dann, wenn mir inzwischen eine neue Erkenntnis über jenen Fehler aufgegangen war. — 8. Ich habe einmal nach einer Reihe von Fehltritten keine Gewissensbisse gehabt, erst, als sie mir nach einigen Jahren in der Betrachtung klar ins Gedächtnis kamen. Diese Gewissensvorwürfe waren nicht so stürmisch wie solche unmittelbar nach einem Fehltritt, aber viel tiefer, länger andauernd, mit starken Gefühlen verbunden; der Wille wendete sich sehr kräftig ab und die Bußgesinnung dauerte lange an. In einem anderen Falle kam mir ein derartiger früher begangener Fehler ohne besondere Veranlassung ins Bewußtsein; der Gewissensvorwurf und die damit verbundene Beschämung, Furcht und Angst, sowie Unlust waren stärker als unmittelbar nach dem Fehltritt.

10. Ich mache die Reue vor der Beicht immer frei mit eigenen Worten. — 11. Bei der Erweckung der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, die Liebesreue zu erwecken. Ich habe mir kein solches Kennzeichen herausgebildet. — 12. Ich setze mir meistens schon vornherein bestimmte Beweggründe fest; hie und da aber kommt mir ein bestimmter Beweggrund erst während der Reue zum Bewußtsein. Ich liebe besonders den Gedanken an das Kreuz, an Gottes Güte und die eigene Undankbarkeit und an die unendliche Schönheit, Majestät und Liebenswürdigkeit Gottes. Ich bevorzuge diese Beweggründe, weil ich mir einzig von ihnen die Erreichung des gesteckten Zieles verspreche, nämlich die Liebesreue, den Gedanken an das Kreuz allerdings auch, um nicht gar so trocken und gefühlsleer zu sein. — 13. Ich denke bald an bestimmte einzelne Fehltritte, bald an alle, bald an beides zugleich, manchmal auch allgemein an meine Sündhaftigkeit. Ich erwecke die Reue leichter, wenn ich eingehend an bestimmte einzelne Fehltritte denke oder in zweiter Linie dann, wenn ich mir lebhaft meine Sündhaftigkeit vorhalte. — 14. Ich habe bei der Reue keine oder fast keine Gefühle; sind manchmal solche dabei, so ist es Unzufriedenheit, Beschämung oder Abscheu. Diese Gefühle werden dann verursacht durch das Nachdenken über den Gewissenszustand. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten erregt in mir keine besonderen Gefühle mehr; früher große Unlust, auch Angst, besonders aber Beschämung; letzteres Gefühl war meist am stärksten und stellt sich auch gegenwärtig manchmal noch stark ein; in schwacher Form ist es eigentlich

jedesmal dabei. Eigentlichen Schmerz habe ich nur in einigen Fällen empfunden. Neigung zum Weinen aus Reue habe ich in meinem ganzen Leben vielleicht dreimal gefühlt; eigentlich heftig geweint habe ich nie. — 15. Eine deutliche Abwendung des Willens kommt mir selten zum Bewußtsein; ich vollziehe sie meistens erst durch den Willen selbst und spreche sie dann in dem guten Vorsatz aus.

19. Ich habe diese Stimmung öfters. — 20. Sie ist manchmal die Folge des Bußsakramentes; öfters wird sie verursacht durch Gewissensregungen bei der geistlichen Lesung oder bei einer Predigt; auch ein ergreifender Gottesdienst hat sie bei mir schon hervorgerufen, desgleichen feierliche Zeremonien, auch in letzteren Fällen war sie allerdings mit der Stimmung der Andacht verbunden. Diese Stimmung der Andacht hat die Reuestimmung bei mir auch sonst öfters im Gefolge; sehr stark und lange dauernd kam mir diese Stimmung einmal nach einer Reihe von Betrachtungen über die Liebe des Heilandes. — 21. Am deutlichsten erscheinen mir dabei die Gefühle der Unlust, Unzufriedenheit, des Abscheues, der Beschämung, sowie die Wegwendung des Willens; letztere ist eigentlich ebenso stark wie die Gefühle; ist das erste Stadium oder die erste Zeit nach der Erregung der Stimmung vorüber, dann tritt die Wegwendung des Willens (der Stärke nach) in den Vordergrund. — 22. Diese Stimmung wirkt günstig auf mein sonstiges religiöses Leben; es wird alles ganz und ernst genommen; der Opfersinn und die Opferwilligkeit und -Freudigkeit wachsen. — 23. Ich tue nichts Besonderes, um diese Stimmung zu erhalten; um sie zu beseitigen, erst recht nicht; allerdings benütze ich öfters Gelegenheiten zu Opfern, um diese Gesinnung zu nähren oder vielmehr zu betätigen.

Vp. 26.

1. Bei jedem, auch bei teilweise unfreiwilligen Fehlern drängen sich mir Gewissensbisse auf und zwar sofort. — 2. Das Gewissen sagt mir sofort bestimmt und klar: »Das hättest du nicht tun sollen.« Ich versuche meistens eine Gegenbegründung dafür, daß dies . . . »nicht so arg sein könne«; doch vergebens. — 3. Die bei meinen Gewissensbissen vorherrschenden Gefühle sind Beschämung und Unzufriedenheit und Sorge für die Zukunft meiner Seele, verbunden mit dem Gefühle eines absoluten Angewiesenseins und Vertrauens auf Gottes Barmherzigkeit. Hingegen erinnere ich mich nur in selteneren Fällen eines lebhaften Abscheues gegen mich selbst. — 4. Eine Wegwendung des Willens von der mich belastenden Tat ist vorhanden; doch erinnere ich mich keines ausdrücklichen Vorsatzes. — 5. Der Gewissensvorwurf wird zuweilen zur quälenden Unruhe, die so lange dauert, bis ich mich zu dem Entschluß durchgearbeitet habe, gerade so . . . zu beichten. Dieser Entschluß, der zuweilen erst nach ein paar Tagen zustande kommt, verbunden mit unbedingtem Vertrauen auf die Erbarmungen Gottes bringt mir schon vor geschehener Beichte die Ruhe des Gewissens zurück. — 6. Derartiges habe ich noch nicht beobachtet. — 7. Die Erinnerung an bereute und gebeichtete Fehler taucht mir nie mehr in Form von Gewissensbissen auf. Doch bilden diese Fehler die Grundlage der unten zu behandelnden Stimmung der Reue. — 8. Daß ich Gewissensbisse über eine frühere Tat erst später empfunden hätte, kann ich mich nicht gerade erinnern.

10. Meine Gepflogenheit ist es, die Reue nach einer »stimmung«-machenden Betrachtung frei zu erwecken und noch den Psalm »Miserere« langsam wie aus eigener Seele gesprochen zu beten. — 11. Bei Erweckung der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, der sühnenden und heilenden Wirkung des Erlösungstodes Jesu teilhaftig zu werden. Da ich fast glaube, daß dies durch lebhafte Begierde geschehen kann, bin ich mit meiner Reue zufrieden, wenn ich ein wirkliches Verlangen darnach erweckt oder gar empfunden habe. — 12. Von vornherein setze ich mir nie einen Beweggrund der Reue fest. Eine Vorliebe habe ich für den Beweggrund des Mitleidens mit dem zurückgesetzten Heiland und der Dankbarkeit. Einen besonderen Grund für diese Beweggründe kenne ich nicht, es müßte denn natürliche Anlage zum Mitleid sein. — 13. Bei der Reue denke ich an bestimmte einzelne Fehltritte, oft

nur an einen einzigen. Doch schwebt mir das Bewußtsein meiner Sündhaftigkeit und geistlichen Unzulänglichkeit im allgemeinen bei Erweckung der Reue lebhaft vor. — 14. Zuweilen befällt mich ein plötzlicher Schrecken wegen der unausbleiblichen Strafe für die Sünden, ein Schrecken, der mir ins Mark geht. Manchmal, aber selten, erfaßt mich ein tiefer Abscheu. Der Gedanke an die bevorstehende Beichte läßt mich in der Regel ziemlich ruhig. Nur in Ausnahmefällen erfüllt er meine Seele mit dem Gefühle wirklicher Bitterkeit. Ein eigentlicher, tief empfundener Schmerz ist mir bei der Reue nicht fremd, doch auch nicht gewöhnlich. Dasselbe gilt vom Weinen. — 15. Dem Gefühle bei der Reue folgt oft eine ausdrückliche Wegwendung des Willens von der Sünde, doch nicht jedesmal. — 16. Nach einer »guten« Reue bin ich in einer schaffensfrohen Stimmung in bezug auf das sittliche Streben. Es scheint mir nichts zu viel und nichts zu schwer zu sein. Das dauert ein paar Tage. — 17. —.

19. Etwa ein paarmal im Jahre erfaßt mich eine starke allgemeine Stimmung der Reue. — 20. Die Ursache dieser Stimmung kenne ich nicht. Sie ist unabhängig vom Empfang des Bußsakramentes. Auch bin ich mir nicht bewußt, daß sie sich an einzelne religiöse Handlungen knüpft. Doch ist ihr die Feier heiliger Zeiten z. B. der Fastenzeit, der Fronleichnamsoktav, ganz besonders aber strenge Zucht der Sinne und mäßiger Nahrungsabbruch sehr günstig. — 21. In dieser Stimmung beherrscht mich die Erkenntnis meines innerlichen Elendes ganz. Ich glaube da den Ausdruck: »ein zerknirschtes und gedemütigtes Herz« durch eigenes Erleben völlig zu verstehen. Einzelne Gefühle, z. B. der Unlust, des Ekels, der Beschämung lassen sich in dieser Gemütskatastrophe, wie ich diese Stimmung nennen möchte, nicht mehr kontrollieren. Ich bin mir auch weniger der Wegwendung des Willens von der Sünde, als der Hinwendung meiner ganzen Seele zu Gott bewußt. — 22. Diese Stimmung wirkt wie eine schmerzliche, tiefgreifende Läuterung auf mein religiöses Leben, mich demütigend, beinahe vernichtend. Trotzdem ist sie mir eine wirkliche Erfrischung, ein Antrieb zum Vorwärtsschreiten in meinem Berufe. — 23. Diese Stimmung suche ich weder zu erhalten noch zu beseitigen. Nur gestatte ich mir die Erleichterung, mich ein paar Tage hindurch bei Gelegenheit gründlich auszuweinen.

Vp. 27.

1. Gewissensvorwürfe oder Gewissensbisse habe ich nur bei ernsteren bzw. bei ganz freiwilligen Verfehlungen. Diese drängen sich meistens gleich nach dem Fehler auf. — 2. Ein klares Urteil konnte ich mir in der Verwirrung nicht gleich bilden. Ich habe überhaupt Unruhe, Furcht verspürt und mußte mir sagen: »Das hätte ich nicht tun dürfen.« — 3. Bei Gewissensvorwürfen habe ich Unlust, Ekel, Beschämung, Furcht, Schrecken, Unzufriedenheit, Abscheu gehabt gegen das, was ich getan habe, mehr als gegen mich selbst. — 4. Bei Gewissensvorwürfen bemerke ich neben diesen Gefühlen die Wegwendung des Willens von der geschehenen Tat und oft mache ich einen eigenen Vorsatz, es nicht mehr zu tun. — 5. Gewissensvorwürfe machen mir große Unruhe und ich fühle mich dabei auch manchmal niedergeschlagen. — 6. Diese Unruhe zeigt sich manchmal nach außen, sogar für meine Umgebung auffällig. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt und den Gewissensvorwurf taucht auch später manchmal wieder auf, aber nicht mehr so stark wie nach der Sünde. — 8. An einen bestimmten einzelnen Fall kann ich mich hier nicht erinnern.

10. Bei Erweckung der Reue vor der Beichte nehme ich oft kein Gebetbuch. Ich halte mich meistens an das Reuegebet, das ich einst in der Schule gelernt und bleibe bei den einzelnen Worten kurz stehen. — 11. Ein Kennzeichen, daß meine Reue gut war, weiß ich nicht. — 12. —. 13. Ich will wohl alle Sünden bereut haben, doch ist mir die Reue leichter, wenn ich an einzelne größere Fehltritte denke, weil ich bei den kleineren weiß, daß sie bald wieder geschehen. — 14. Bei großen Fehltritten habe ich die Gefühle der Unlust, des Ekels usw. Das Gefühl der Beschämung ist bei mir am stärksten. Eine Neigung zum besonderen äußeren Ausdruck der Reue habe ich noch nicht gefühlt. — 15. Diese Abwendung des Willens spreche ich erst

im guten Vorsatz aus. — 16. Nach einer guten Reue bin ich in der Stimmung, daß ich für meine Fehltritte auch büßen will. Diese dauert, bis ich wieder in große Zerstreuung komme. — 18. Es ist mir einmal vorgekommen, daß ich bei einem größeren Fehltritt, in den ich früher öfter geraten bin, trotz aller Reue keinen Vorsatz zustande brachte, da ich an meiner Besserung stark zweifelte, bis ich in der Beichte dazu gebracht wurde.

19. Ich habe auch außer den genannten Fällen hie und da eine allgemeine Stimmung der Reue. — 20. Diese Stimmung knüpft sich an besondere religiöse Handlungen, an die Betrachtung, geistliche Lesung und stellt sich auch bei körperlicher Unpäßlichkeit ein. — 21. In dieser Stimmung erscheinen mir am stärksten die Gefühle der Unlust, des Ekels, der Furcht, des Schreckens. — 21. Diese Stimmung wirkt fördernd auf mein sonstiges religiöses Leben, nur hält sie nicht lange an. Bisweilen hat der Gedanke an meine Sündhaftigkeit auch eine niederdrückende Wirkung. — 23. Die fördernde Stimmung verflüchtigt sich leider bald wieder und die niederdrückende suche ich zu zerstreuen.

Vp. 28.

1. Ich habe Gewissensvorwürfe bei jedem Fehltritt, sobald ich dessen bewußt werde. Doch ist es schon vorgekommen, daß ich einen Fehler längere Zeit nicht einsah und die Gewissensbisse sich dann erst beim Erkennen des Fehlers einstellten. — 2. Ja, bei größeren Fehlern; bei kleineren und unbedachten bleibt es wohl oft bei dem »Das hätte ich nicht tun dürfen« oder bei einer plötzlichen Unruhe. — 3. Ja; Ekel, Beschämung usw. hatte ich sowohl gegen das, was ich getan, als auch gegen mich selbst. — 4. Ja und ich machte, wenn vielleicht nicht immer, doch meistens jedesmal einen eigenen Vorsatz, so etwas nicht mehr zu tun. — 5. Ja, bei größeren Fehlern wird er zur Niedergeschlagenheit, nicht bei den täglichen Uebereilungen und Nachlässigkeiten. Diese Stimmung dauert bis ich gebeichtet habe, bei geringeren bis ich Reue erweckt und den Vorsatz gefaßt, es bei nächster Gelegenheit zu beichten. — 6. Ja, Gewissensvorwürfe bei größeren Fehlern haben Einfluß auf mein körperliches Befinden. Ich fühlte mich beklommen und nervös und bekam oft Herzklopfen. — 7. Ja, die Erinnerung taucht später hie und da wieder auf, dabei ist die Gewissensregung manchmal eher noch stärker, weil unterdessen auch die Erkenntnis des Bösen gewachsen ist. — 8. Ja, wenn ich erst später den Fehltritt einsah. Ein solcher Gewissensvorwurf ist eher stärker, da, je älter ich werde, auch die Erkenntnis der Verwerflichkeit des Bösen wächst.

10. Ich habe die Reue meistens frei und auswendig erweckt, doch benütze ich auch gerne eine bestimmte Formel aus einem gewissen Gebetbuche, die mir besonders entspricht. — 11. Bei Erweckung der Reue kommt es mir hauptsächlich auf die Beweggründe an. Für das Kennzeichen einer guten Reue halte ich den festen, entschiedenen Vorsatz. — 12. Die Beweggründe habe ich mir schon zurechtgelegt. Eine besondere Vorliebe habe ich für den Beweggrund der Dankbarkeit und Liebe gegen Gott, meinen Schöpfer, meinen Erlöser und meinen Heiligmacher. Diese Gründe machen einen besonderen Eindruck auf mich. Ich liebe es auch, im Geiste unter das Kreuz auf Golgotha zu knien. — 13. Ich denke mehr allgemein an meine Sündhaftigkeit und erwecke so die Reue leichter, außer in dem einen oder andern besonderen Fall. — 14. Ja, bei der Reue habe ich Gefühle der Unlust usw., wenn auch nicht immer alle zugleich, verursacht durch Betrachtung des eigenen Sündenelendes und der Güte und Heiligkeit Gottes. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten erregte manchmal Angst und Besorgnis um eine gute Anklage und Reue. Früher hatte ich manchmal Neigung zum Weinen bei der Reue, aber meist nur in besonderen Fällen und zur Zeit großer innerer Kämpfe. — 15. Aus diesen Beweggründen und Gefühlen entwickelt sich die Abwendung des Willens, die dann im guten Vorsatz gipfelt. — 16. Nach der Reue bin ich gewöhnlich in ruhiger, friedlicher und andächtiger Stimmung, insofern diese nicht gestört wird durch eine



gewisse Angst und Beklemmung vor der Beichte. Diese Stimmung dauert nach der Beichte so lange, als ich mich in der inneren Sammlung erhalte und nicht durch Zerstreuung und Arbeiten stören lasse. — 17. Durch die Reue fühle ich mich körperlich nicht angestrengt.

19. Ja, und je älter ich werde, um so öfter und anhaltender. — 20. Diese Reue- und Bußgesinnung ist nicht allein die Folge der Gewissensregungen und des Bußsakramentes; sie wird auch durch die verschiedenen Uebungen des religiösen Lebens gekräftigt und vertieft. Körperliche Unpäßlichkeit und seelische Niedergeschlagenheit fördern sie auch ein wenig. — 21. In dieser Stimmung der Bußfertigkeit erscheint mir am stärksten die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und die Wegwendung des Willens von der Sünde. — 22. Sie wirkt sehr gut auf mein sonstiges religiöses Leben. Ich finde, sie ist der fruchtbare Boden, aus dem der Seele reiche Gnaden und Tugenden sprießen, besonders Demut und kindliches Vertrauen auf Gottes verzeihende Vatergüte. Indessen zieht sie noch mehr Gnade und Kraft aus dem Empfang des Bußsakramentes selbst. — 23. Ich suche diese Stimmung noch zu vermehren.

Vp. 29.

1. Gewissensvorwürfe sind bei mir weniger abhängig von der Schwere des Fehltrittes als von der Verfassung, in welcher ich mich eben befinde. An Tagen und zu Zeiten, da ich mehr gesammelt bin und ein ernsteres religiöses Leben führe, sind Gewissensbisse auch nach kleinen Vergehen ärger als zu Zeiten, da ich ausgegossen und zerstreut bin nach größeren. — 2. Einzelne besondere Fälle ausgenommen wird mir nach einem Fehltritt in den allermeisten Fällen die Verwerflichkeit des Geschehenen sofort klar und ich weiß, ohne darüber nachzudenken, in welchem Grade es sündhaft war. — 3. Sobald mir ein Fehler bewußt wird, erschrecke ich unwillkürlich beim Gedanken: das war jetzt eine Sünde. Dem folgt Verstimmung, Mißvergnügen. Zu anderen Malen wiegt vor das Gefühl der Ohnmacht und Hilflosigkeit dem Bösen gegenüber, Entmutigung und Traurigkeit über meine Wortbrüchigkeit. — 4. Nach der Tat gäbe ich freilich alles darum, wenn ich sie ungeschehen machen könnte. — 5. Rasch nacheinander wiederholte Fehltritte, besonders wenn ich zuvor in guter Verfassung war, deprimieren mich so, daß mich nichts mehr freut, nicht einmal meine Arbeit. In einer gewissen Verbitterung kann ich dann 1, 2, auch 3 Tage hinbringen, zu den ersten Fehlern gewöhnlich noch andere hinzufügend. Nie komme ich von selbst wieder ins Geleise. Das von mir als besonders wirksam erprobte Mittel, den Frieden wieder zu erlangen, besteht darin, in demütigster Haltung Gott mein Elend eindringlich zu schildern, ihm alle Gründe zur Barmherzigkeit vorzustellen. — 6. Ein einzelner Gewissensvorwurf hat keinen Einfluß auf mein körperliches Befinden. Verfolgen mich aber Gewissensbisse tage- und wochenlang, so wurde ich schon öfter zu solchen Zeiten angesprochen wegen schlechten Aussehens. Keine geistige Arbeit ermüdet so sehr, als der Kampf gegen diese trostlose Stimmung. Ich habe da viel mehr Bedürfnis nach Schlaf. Dieser überkommt mich manchmal mit unwiderstehlicher Gewalt. — 7. Bei meinen gewöhnlichen Fehlern taucht die Erinnerung daran später nicht mehr auf, wenigstens nicht im einzelnen, schon deswegen nicht, weil ich immerfort die gleichen Fehler begehe. Anders ist es mit einigen Vorkommnissen in meinem früheren Leben. Diese sind mir sehr oft gegenwärtig, doch mehr im allgemeinen. Die genaue Erinnerung an Einzelheiten verblaßt immer mehr. Wenn auch die bewußten Tatsachen für mich lebenslänglich ein Gegenstand der Reue sein werden, so unterscheiden sich doch Gewissensvorwürfe über gebeichtete und, wie man hoffen kann, verziehene Sünden wesentlich von Gewissensbissen über das eben vollbrachte Unrecht. Mit der schon erlangten Verzeihung ist ihnen der bitterste Stachel genommen. Außerdem trifft auch diesbezüglich das Sprichwort zu: »Die Zeit heilt Wunden.« — 8. Den Fall, daß mir nach einem Fehltritt, wenigstens nach einem ernsten, keine Gewissensvorwürfe kommen, glaube ich nicht erlebt zu haben. Wenn nicht eher, so kommt die Ernüchterung am



Abend. Sonderbar aber ist, daß bestimmte Vorkommnisse, die mir zur Zeit, da sie sich ereignen, ganz gleichgültig erscheinen, nach 6—8 Wochen oder nach noch längerer Zeit plötzlich die Gestalt großer Sünden annehmen. Die Gewissensbisse darüber sind dann wirklich qualvoll. Wie oft man mir auch schon gesagt, daß es törichte Einbildung sei, so beruhigt es mich doch nicht. Ich habe da deutlich 2 Gewissen, das eine sagt mir auch, daß an der ganzen Sache nichts ist, das andere stellt mir unzweifelhafte Todsünden vor. Ich suche mich zunächst neutral zu verhalten und im Gebet die rechte Erkenntnis zu erlangen. Aber je mehr ich bete, um so sicherer stellt sich mir meine wirkliche Schuld dar. Ich finde keine Ruhe, als bis gegen mein eigenes gesundes Urteil alles gebeichtet ist. — 9. Heftige Gewissensvorwürfe können sich auch einstellen, ohne daß man an eine einzige bestimmte Sünde denkt. Ein Todesfall, der Anblick einer Leiche, in der Stille der Nacht ein Blick zum gestirnten Himmel, überhaupt Vorkommnisse, die mir plötzlich Gedanken an die Ewigkeit nahe rücken, erschrecken mich mit der Furcht, verdammt zu werden, indem mir meine Sündhaftigkeit schrecklich klar wird. In solchen Augenblicken wird mir wirklich unheimlich, ich fürchte mich auch vor mir selber.

10. Zur Erweckung der Reue benützte ich nie ein Gebetbuch. Das erscheint mir als etwas Unnatürliches. — 11. Bei Erweckung der Reue kommt es mir vor allem darauf an, mich so zu disponieren, daß ich mir zu Gott zu sagen getraue: Um den Preis meines Lebens möchte ich das und das nicht wieder tun, wenigstens nicht mit Wissen und Willen. Ein besonderes Kennzeichen echter Reue habe ich mir nicht festgestellt, da mir die Erweckung der Reue auch selten Schwierigkeiten bereitet. Mehr als Besiegelung meines guten Willens erkläre ich mich dann zum Sündenbekenntnis bereit, das mir immer recht unangenehm ist. — 12. Einen bestimmten Beweggrund zur Reue setze ich mir nicht fest, ehe ich die Vorbereitung zur Beichte beginne. Doch wird mir die Erweckung der Reue erleichtert, wenn ich mich ab und zu an eine kurz vorausgegangene geistliche Lesung oder Betrachtung erinnere, die mich besonders angesprochen. Am meisten stimmt mich zur Reue der Gedanke, daß mir Gott wegen der Sünden seine Liebe entzieht. — 13. Ich verbinde Gewissenserforschung und Reue miteinander. Nach der Erforschung über einen einzelnen Punkt erwecke ich sogleich Reue, ehe ich in der Gewissenserforschung weiter fahre. Ich tue das, weil ich unbereute Sünden nicht beichten will und so übersehe ich nichts. Auch hat jede Sünde ihr eigenes Gesicht und wenn ich im einzelnen überdenke, wie leicht ich sie hätte vermeiden können, so stimmt mich das mehr zur Reue, als wenn ich nur im allgemeinen an meine Sündhaftigkeit denke. — 14. Bei Erweckung der Reue steht im Vordergrund das lebhafte Gefühl des Bedauerns über meine Lieblosigkeit und meinen Undank gegen Gott, Furcht, es könne das Gnadenmaß für mich bereits voll sein und Gott mich mir selbst überlassen, Beschämung über meine so oft wiederholte Wortbrüchigkeit Gott gegenüber. Diese Gefühle stellen sich bei der Gewissenserforschung von selbst ein. Am stärksten von diesen Gefühlen ist, so glaube ich, der Wunsch: Wenn ich nur das und das nicht getan hätte und Gott mir noch einmal wieder gut wäre! Um diesen Preis — die Liebe Gottes wieder zu erlangen — füge ich mich dann auch in die Pflicht des Beichtens, wovor ich jedesmal Angst habe. Nach meinem Dafürhalten habe ich schon mehrmals einen wirklichen Schmerz empfunden bei der Reue; geweint habe ich schon oft vor der Beichte, aber nicht aus Schmerz über die Beleidigungen Gottes, die ich begangen, sondern über mein Elend und meine Hilflosigkeit und weil doch gar nichts an mir hilft. — 15. Reue und Vorsatz erscheinen mir eigentlich nicht als 2 verschiedene Dinge, da man nicht zu Gott zurückkehren kann, ohne sich von der Sünde wegzuwenden. Ich mache aber doch den guten Vorsatz noch eigens. — 16. Das Gefühl des Trostes und der Freude folgt der Reue. Diese sind bisweilen so lebhaft, daß sie mir den Schlaf rauben. Diese Freude dauert so lange, bis ich wieder eine Untreue begangen habe, manchmal verliere ich sie auch erst nach wiederholten Fehlern. Nicht immer folgt der Reue eine fühlbare Freude. — 17. Die Erweckung des Reueaktes vor der Beichte strengt mich körperlich nicht an. — 18. Nein.

19. Allgemeine Stimmungen der Reue sind mir nichts seltenes. Aber sie sind von zweifacher, sehr verschiedener Art. Die eine stimmt trübselig und wirkt niederdrückend, die andere stört den Frieden nicht, im Gegenteil, sie bringt Gott näher, fördert Andacht und Eifer. — 20. Diese Bußgesinnung folgt manchmal dem Empfang des Bußsakramentes, öfter aber ist sie gegeben mit der Andacht bei den geistlichen Uebungen. — 21. Ob in dieser Stimmung der Bußfertigkeit Schmerz und Bedauern über die geschehenen Sünden oder die Abkehr des Willens vom Bösen stärker ist, kann ich nicht bestimmt sagen. In dieser Verfassung aber meine ich jedesmal, so ernst mit meinen Vorsätzen sei es mir noch nie gewesen als diesmal und ich werde sicher mein Lebtag keine Sünde mehr begehen, ich könne das gar nicht mehr. — 22. Würde die friedliche Bußgesinnung anhalten, so wäre aus mir schon etwas anderes geworden, als ich tatsächlich bin; denn zu solchen Zeiten bin ich eifrig und zu allem bereit. Die andere, die trübselige, hat gerade entgegengesetzte Wirkungen. Sie zerstört die Schaffensfreude und jedes Selbstvertrauen. — 23. Die mich fördernde Bußgesinnung suche ich freilich zu erhalten. Aber durch Unbedachtsamkeit und Leichtsinn verliere ich sie immer wieder. Wenn ich auch meinen Fehler sogleich bereue, die vorige Verfassung kehrt nicht mehr zurück. Wenn mich die entmutigende Reuegesinnung überkommt, wähle ich geistliche Lesungen und Betrachtungen über die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, das Leiden des Heilandes oder sonst tröstliche Wahrheiten der Religion. Ich tröste mich mit dem Gedanken: wenn noch niemand zugrunde gegangen ist, der bei ihr Hilfe suchte, so werde ich nicht die erste und einzige sein. In recht trostlosen Stunden singe ich auch zuweilen der himmlischen Mutter alle Lieder vor, die ich weiß und nie ohne Erfolg. — 24. Nein.

Vp. 30.

1. Gewissensvorwürfe treten bei mir bei jedem Fehltritte auf; bei ernsteren, besonders ganz freiwilligen Verfehlungen jedoch in stärkerem Grade. Die Gewissensbisse stellen sich sofort ein und nur in ganz seltenen Fällen drängten sie sich erst später auf. Sie haften so stark in der Seele, daß es später kaum einer eigenen Erinnerung bedarf, dieselben ins Bewußtsein wieder zurückzurufen. — 2. Bei den in der Regel sofort nach mehr oder minder schweren Fehltritten auftauchenden Gewissensvorwürfen erfolgt auch meistens ein klares Urteil über die Verwerflichkeit der fehlerhaften Tat. Plötzliche Unruhe und Angst verspürte ich meist bei Unklarheit in Beurteilung des sittlichen Handelns und besonders bei Zwangsvorstellungen. — 3. Für gewöhnlich treten bei den Gewissensvorwürfen bestimmte Gefühle auf, deren Grad und Art sich nach der Beschaffenheit des Fehltrittes und nach den Umständen richtet, unter denen sich derselbe vollzog; meistens sind es die Gefühle des Schreckens und der Furcht vor den künftigen Strafen und dem Gerichte, mißbrauchter Gottesgüte und Mißachtung übernatürlicher Gnadenschätze. Die meisten Fehltritte sind von dem Gefühle der Unzufriedenheit gegen mich selbst begleitet. — 4. Bei den meisten Fehltritten ist neben den Gefühlen der Beschämung und Furcht, namentlich der Unzufriedenheit gegen mich selbst eine mehr oder minder starke Wegwendung des Willens von geschehener Tat bemerkbar und erfolgt ein guter Vorsatz. Doch habe ich auch Fälle zu verzeichnen, bei denen trotz Unzufriedenheit mit sich der Wille sofort nicht die moralische Kraft besaß, den Vorsatz zu fassen, eine derartige Verfehlung nicht mehr zu begehen. — 5. Der Gewissensvorwurf kann unter Umständen sich zur wirklichen Unruhe oder Niedergeschlagenheit gestalten. Die Dauer der Stimmung ist sehr verschieden; sie hängt von der Art und dem Grade des Fehltrittes ab. Manchmal tritt von selbst Ruhe ein; zuweilen erst nach einem aufrichtigen Bekenntnisse und einer gründlichen Aussprache in der Beichte. — 6. Der Einfluß eines Gewissensvorwurfes auf das körperliche Befinden ist verschieden. Manchmal fühlte ich mich beklommen oder nervös erregt; meistens spüre ich nichts. — 7. Die Erinnerung an den Fehltritt und den damit verbundenen Gewissensvorwurf taucht später öfters wieder kräftig auf; jedoch bei ernsteren Verfehlungen,

an die sich besonders die Gefühle der Beschämung und der Unzufriedenheit mit mir selbst knüpfen, in stärkerem Grade; doch sind die meisten Gewissensregungen nicht mehr so stark wie nach der begangenen Tat. — 8. Ich habe schon mehrmals den Fall erlebt, daß ich nicht sofort nach dem Fehltritte, sondern erst später Gewissensbisse spürte, die ohne besondere Veranlassung von außen in der Seele aufstiegen. Manchmal zeigten sich diese Gewissensregungen bei geistlicher Lesung und in Exerzitien, wenn die fehlerhafte Tat mir ins Gedächtnis kam. Mir schien ein derartiger Gewissensvorwurf ebenso stark als jene Gewissensbisse, die ich unmittelbar nach einem Fehltritt empfand. — 9. Außer den erfragten Angaben weiß ich nichts mehr über Gewissensvorwürfe zu berichten.

10. Die Reue erwecke ich vor jeder Beichte frei. Wenn Zeit und Umstände es erlauben, und das ist in den meisten Fällen, benütze ich außerdem noch ein Buch. — 11. Bei Erweckung der Reue kommt es mir hauptsächlich darauf an, welche Stellung der Wille zur begangenen Tat einnimmt, wie ich auch meine Reue an meiner Willensneigung zur Verfehlung und an meinem Vorsatze prüfe. Bin ich fest gewillt, den Fehltritt um jeden Preis aus übernatürlichen Beweggründen zu meiden, so gebe ich mich zufrieden, finde ich hierin meinen Willen auch nur einigermaßen schwankend, so dünkt mir meine Reue sehr verdächtig zu sein und ich glaube mit Grund die Unzulänglichkeit meiner Reue befürchten zu müssen. — 12. Ich setze mir jedesmal schon vorneherein einen bestimmten Beweggrund fest, aus dem ich meine Sünden bereue, weil ich mir davon einen besonderen seelischen Eindruck verspreche und weil die nachfolgende Reue intensiver auf den Willen zu wirken scheint und somit meine Vorsätze kräftiger und fester werden. — 13. Ich denke bei Erweckung der Reue meistenteils an bestimmte, kräftiger im Gewissen auftauchende Fehltritte. Bei Exerzitien- oder anderen Wiederholungsbeichten denke ich mehr im allgemeinen an meine Sündhaftigkeit, obwohl ich auch da bestimmte Verfehlungen nicht außer acht lasse, da mir die Erinnerung an größere Fehltritte, die sich bei mehr oder minder langem Nachdenken über meinen sündhaften Zustand von selbst im Bewußtsein in den Vordergrund drängen, leichter und sicherer zu einer guten Reue verhilft. — 14. Bei der Erweckung der Reue stellen sich die Gefühle der Beschämung, der Furcht und der Unzufriedenheit mit mir selbst ein, verursacht durch den Gedanken an den Mißbrauch der vielen Gnaden und Bevorzugungen von Seite Gottes und durch die Erinnerung an die vielen Untreuen in Erfüllung der beruflichen Pflichten, wie auch an das Nichthalten schon so oft gemachter Vorsätze. Der Gedanke an das bevorstehende Beichten erregt in mir besonders das Gefühl der Beschämung, immer wieder der Hauptsache nach dieselben Fehltritte beklagen zu müssen und somit auch Unzufriedenheit mit mir selbst. Am stärksten stellt sich das Gefühl der Angst und Furcht ein, ob ich imstande bin, die zum würdigen Empfang der Beichte nötigen Bedingungen zu erfüllen. Fühlbaren Schmerz glaube ich nur einmal in meinem Leben beim Empfang der Beichte gehabt zu haben und zwar bei einer Volksmission nach inständigem, langen Flehen um gute Reue; der Schmerz kam durch Weinen zum Ausdruck. 15. Der Gewissensvorwurf haftet meist nach begangenem Fehltritt so stark in der Seele, daß außer den angegebenen Gefühlen eine Abwendung des Willens zum Bewußtsein kommt, bevor noch diese Willensabkehr im guten Vorsatz ausgedrückt ist. — 16. Zur Beantwortung der Frage 16 glaube ich nicht die nötige Klarheit zu besitzen. — 17. Durch die Erweckung der Reue fühle ich mich nicht körperlich angestrengt. — 18. Bin nicht in der Lage, außer den erfragten Angaben noch etwas über das Reueerlebnis auszusagen.

19. Abgesehen von Gewissensvorwürfen und Reue habe ich öfters eine allgemeine Stimmung der Reue oder Bußgesinnung. — 20. Diese Bußgesinnung ist manchmal, wenn auch nicht ausschließlich, als die Folge von Gewissensregungen zu betrachten, wie auch als Wirkung des Bußsakramentes. Doch steht sie in vielen Fällen mit Gewissensvorwürfen und Beichte in keiner Beziehung; sie wird hervorgerufen durch Erwägen und Erkennen meiner Armseligkeit und durch die Wahrnehmung der



Tugenden anderer, die unter den gleichen Verhältnissen und mit denselben geistigen Mitteln im Tugendleben so gute Fortschritte machen. Manchmal scheint sie nur aus religiöser Stimmung, aus besonderer Andacht und Empfänglichkeit für das Gute hervorzugehen, wie auch die Frucht einer Predigt oder geistlichen Lesung zu sein, die ich in entsprechender Disposition anhörte. — 21. Am deutlichsten und stärksten erscheint mir in dieser Stimmung der Bußfertigkeit die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und das Gefühl der Unzufriedenheit mit mir selbst. Manchmal schien die Abwendung des Willens stärker zu sein als die genannten Gefühle. — 22. Da für gewöhnlich diese Reuestimmung namentlich von dem Gefühl der Unzufriedenheit mit mir selbst begleitet ist, so wirkt sie meistens fördernd auf mein religiöses Leben ein. Sie scheint mir Anlaß und Sporn zu sein. Manchmal nur nehme ich wahr, daß ich mich in diesem Zustande in acht nehmen muß, der Aengstlichkeit und Zwangsvorstellungen nicht nachzugeben. — 23. In den meisten Fällen suche ich diese Reuestimmung zu erhalten durch innere Sammlung und Gebet, wie auch durch Meidung der freiwilligen läßlichen Sünde und geduldiges Ertragen der Mühen und Opfer des Berufes. Fühle ich mich zur Aengstlichkeit disponiert, so suche ich jegliches Nachdenken über seelische Angelegenheiten in dieser Verfassung zu meiden und meinen Geist, je nach den Umständen durch fesselnde Lektüre, äußere Arbeiten davon abzulenken. — 24. Nein! Ich bemerke an dieser Reuestimmung nichts, was nicht schon in den vorhergehenden Fragen zum Ausdruck gekommen wäre.

V. Die wichtigsten Ergebnisse.

Auf dem knappen Raum, der in dieser Zeitschrift zur Verfügung gestellt werden konnte, ist eine eindringende, die Aussagen der Vpn erschöpfend würdigende Bearbeitung naturgemäß ganz ausgeschlossen. Mit Rücksicht darauf sollen tatsächlich auch nur die allerwichtigsten Ergebnisse dargeboten werden. Die Wertung der Wichtigkeit ist nun freilich zu einem großen Teile vom Interesse des Verfassers abhängig; sie ist aber doch insoferne nicht ganz seinem Ermessen anheimgegeben, als in den »Vorbemerkungen« zu dem Fragebogen (Nr. 1) dem ganzen Verfahren gewisse Ziele gesteckt sind, deren Erreichung bzw. Nichterreichung hier wenigstens angedeutet werden muß. Die ausführliche psychologische Verwertung des gesamten Materials behalte ich mir — im Einverständnis mit dem Herausgeber — für eine andere Gelegenheit vor.

Ich bemerke weiterhin, daß die skizzenhafte Hervorhebung bestimmter Gleichartigkeiten und Typen einerseits sowie die Aufzeigung gewisser individueller Eigenheiten anderseits zur Beurteilung der gesamten persönlichen Verhaltungsweise einer Vp. bezüglich der Reue auf keinen Fall hinreicht. Um eine solche zu ermöglichen, müßte eine Reihe von differentiell-psychologischen Bedingungen, die außerhalb der hier in Frage stehenden Punkte liegen, bekannt sein und erörtert werden. Jedenfalls ist es zu einem tunlichst vollkommenen Verständnis des Reuevorganges in irgend einer der vorgeführten Vpn unerläßlich, sich immer und immer wieder in die Protokolle



zu vertiefen. Von ihrer gewissenhaften, einfühlenden Lesung kann und will daher die nachfolgende Zusammenstellung unter keinen Umständen entbinden.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen oder falschen Deutungen sei ausdrücklich betont, daß unter Reue im technischen Sinne stets die vor der Beichte erweckte Reue — »Reue und Leid« nennt sie das katholische Volk mit kräftig-schönem Wort — verstanden wird. Das ist für die folgende Darstellung »Reue« im eigentlichen, primären Sinne; Gewissensregung und Bußstimmung gelten dann erst in sekundärer Weise als Reue.

Ich beschränke mich auf die Beantwortung der Fragen: 1. Was wollen die einzelnen Vpn mit der Reue erreichen? — 2. Welche Gefühle werden von den Vpn als seelische Momente der Reue bekundet? — 3. Wie äußert sich der Wille bei der Reue? — 4. Wie wird die Echtheit der Reue verbürgt? — 5. Wodurch charakterisiert sich hauptsächlich die Besonderheit der Reue gegenüber der Gewissensregung und der Bußgesinnung? — 6. Wie wirkt die Reue auf das körperliche und auf das seelische Leben?

1. Was wollen die einzelnen Vpn mit der Reue erreichen?

Es handelt sich in der Antwort auf diese Frage nicht darum, ob die Vpn die Reue als das notwendigste Stadium im sakramentalen Rechtfertigungsprozesse erkannt und anerkannt haben; es ist für alle Gefragten die selbstverständliche Voraussetzung, daß sie nur nach echter, übernatürlichen Beweggründen entsprungener Reue die Beichte würdig empfangen können. Bezeichnenderweise beschäftigen sich die Aussagen der Vpn gar nicht mit dieser unbedingten Notwendigkeit; sie gehen auf den inneren Zweck, auf den Sinn des Reuevorgangs selbst. In dem einen Fall (Vp. 1), wo nicht an die Reue vor der Beichte gedacht ist, kommt der Wille zur Umkehr und zur Besserung ohne Beziehung zum Bußsakrament vielleicht am schärfsten dadurch zum Ausdruck, daß hier von einer »rechten Reue« nicht gesprochen werden will, weil manche Verfehlungen wegen ihrer Bewurzelung in seelischen Anlagen nicht für »gründlich« besserungsfähig gehalten werden. Bei solcher Meinung muß natürlich das Bedauern durch »Ueberlegung und Vorsatz« übertönt werden.

Die anderen Vpn, welche die eigentliche Beichtreue im Auge haben, stellen ihre Absicht auf verschiedene Zwecke ein.



Typisch für den Ernst der Reueabsicht ist etwa die Aussage (19, 11 [1])): »Es kommt mir hauptsächlich darauf an, daß ich meine Sünden bereuen will.« Dabei spielt noch — ähnlich wie bei Vp. 24, 11 — die Angst und Sorge um die gute Reue herein, also die Frage nach der Echtheit der Reue. Neben diesen mehr oder weniger formalen Momenten finden sich ungleich häufigere Mitteilungen, die das Inhaltliche der Reue betreffen. Bündig und klar sagt Vp. 6, 11, ihm wäre die Hauptsache, Leid (Bedauern) zu empfinden über die Sünde und zum Bewußtsein zu gelangen, daß der Wille sich von dem sündhaften Objekte weggewendet habe. Diese und ähnliche Bekundungen decken sich mit dem theologischen Begriff der Reue am vollkommensten. Alle beiden Momente sind freilich nicht immer mit voller Klarheit herausgeschält. Manchmal tritt überhaupt bloß das eine oder das andere hervor, ohne daß man dabei behaupten könnte, daß das Schweigen über das eine ein Beweis für ausschließliches Vorhandensein des anderen sei. Mit solcher Einschränkung müssen ja alle psychologischen Protokolle gedeutet werden. Es ist der Fall, daß vornehmlich auf Gefühle oder auf gefühlsbetonte Erkenntnis gezielt wird, z. B. von Vp. 7, 11: »Mit mir selbst zufrieden bin ich nur dann, wenn die Motive der Reue mit einer gewissen Lebendigkeit erkannt sind und die Gefühle der Furcht usw. bis zu einem gewissen Grade betont sind«; oder von Vp. 16, 11: »Ich will, daß mir meine Sünden von ganzem Herzen leid tun, weil ich Gott, die große Liebe, beleidigt.« Viel häufiger dagegen sind die Bekundungen darüber, daß es den Vpn um die Abwendung des Willens zu tun sei; mag nun direkt die Frage aufgeworfen werden, welche Stellung der Wille zur begangenen Tat einnehme (Vp. 30, 11), oder mag ein Bedauern über seine böse Handlung angestrebt werden (Vp. 22, 11: »Als Prüfstein einer guten Reue gilt mir der Wunsch: ‚O hätte ich das nicht getan' und der damit verbundene ernste Vorsatz«), oder mag (was verhältnismäßig am meisten zu finden ist) in dem Willen, fortan nicht mehr zu sündigen, das Bezeichnende der Reue gesucht werden (Vp. 18, 11; Vp. 23, 11: »Bei der Erweckung der Reue kommt es mir darauf an, meinen Willen dem Guten zuzuwenden. Mein Vorsatz gilt mir als Kennzeichen für meine Reue«; vgl. Vp. 8, 11; Vp. 28, 11; Vp. 29, 11).

An Mitteilungen, die mehr die Motive als die Elemente des Reueaktes hervorkehren, aber nichtsdestoweniger auch die letzteren

[1]) Die Zahl bedeutet: Vp. 19, Antwort 11.

beleuchten, seien folgende hierhergesetzt: »Es kommt mir besonders darauf an einzugestehen: Pater peccavi coram Te und mir klar zu machen: jam non sum dignus, vocari filius tuus; das erste möchte ich abbitten, zurücknehmen, annullieren; das andere mir zu tiefst in die Seele prägen« (Vp. 5, 11); »Bei Erweckung der Reue kam es mir hauptsächlich an auf die Betrachtung des Mysterium amoris (Gott das liebenswürdigste Gut) und mysterium iniquitatis (die Sünde das größte Uebel). Als besonderes Kennzeichen habe ich mir ausgebildet, daß die entschiedene Wegwendung des Willens von der Sünde rückwirkte auf den entschiedenen Vorsatz: diese Gesinnung (der Reue) durch gesteigerte Liebe gegen Gott zu bekunden, besonders durch diese Beicht in der Liebe Gottes zu wachsen« (Vp. 11, 11). Vp. 26, 11 will durch die Reue der sühnenden und heilenden Wirkung des Erlösungstodes Jesu teilhaftig werden und ist mit ihrer Reue zufrieden, wenn sie ein wirkliches Verlangen darnach erweckt oder gar empfunden hat.

So verschieden die im vorstehenden ausgelesenen Motive und Absichten der Beichtreue auch sein mögen, so stimmen sie doch darin alle überein, die Abkehr von der Sünde zu bewirken. Ob diese nun schon von vorneherein in einer bloß gefühlsmäßigen Unlust oder in entschiedener Wegwendung des Willens vom Bösen und Hinwendung zum Guten erhofft wird, ist für das Urteil über die Einstellung der Vpn im einzelnen von größtem Werte. Die Unterschiede in dieser Beziehung erschließen einen wichtigen Faktor im religiös-sittlichen Innenleben, der in der »Bekehrungs«-Psychologie nicht vernachlässigt werden darf.

2. Welche Gefühle werden von den Vpn als seelische Momente der Reue bekundet?

Zum Gesamtvorgang der Beichtreue werden von den Vpn vielfach eine Reihe von Gefühlen gezählt, die entweder gar nicht oder wenigstens nicht direkt zum Reueakt als solchem gehören; ich habe dabei vornehmlich die nicht selten geäußerten Gefühle der Beklemmung und Angst u. ä. vor dem Sündenbekenntnis (der eigentlichen Beichte) im Sinne. Es liegt nahe, daß bei manchen Vpn, besonders bei den ängstlichen unter ihnen, auch in den Fällen, wo sie solche Gefühle als Elemente des Reueaktes selber bezeichnen, an eine Vorauswirkung — vielleicht ganz unbewußter Art — der beschämenden Sündenmitteilung an den Priester gedacht werden muß. Dadurch wird natürlich das Urteil des Psychologen über die

Beteiligung der Gefühle an der eigentlichen Reue stark erschwert, ja eine sichere Ausscheidung der die Reue als solche mitbildenden Gefühle von anderen die Form und Stärke ihrer seelischen Erscheinung oft mitbedingenden emotionalen Faktoren kaum möglich. Mit diesem Vorbehalte werden die folgenden Aufstellungen dargeboten. Dazu sei gleich noch etwas betreffs der Terminologie hinzugefügt. Das Wort »Gefühl« ist in psychologischer Sprache nicht identisch mit »Affekt«. Die Vpn haben aber bei ihren Bekundungen gewiß nicht an den — übrigens noch lange nicht geklärten — wissenschaftlichen Bedeutungsunterschied gedacht; daher werden auch hier Gefühl und Affekt nebeneinander und füreinander gesetzt.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß mit einer einzigen Ausnahme alle Vpn das Vorhandensein irgendwelcher Gefühle beim Reueakt feststellten. Das Protokoll der männlichen Vp. 13, 14, welche erklärt, »keine bestimmten Gefühle« zu haben, ist im übrigen so dürftig, daß es kaum gegen die Annahme ins Gewicht fallen dürfte, welche irgendein Vorkommen und Bewußtwerden von Gefühlen oder Affekten nahelegt. Ich glaube, daß sich dieser Satz in seiner allgemeinsten Form von Männern und Frauen behaupten läßt. Geschlechtsunterschiede offenbaren sich sonst insoferne, als die weiblichen Mitteilungen darüber in der Regel ausführlicher sind, was aber auch nicht ohne weiteres den Schluß zuläßt, die mitgeteilten Gefühle seien stets reicher und tiefer als bei den Männern. Bloß das möchte ich als wahrscheinlich erachten, daß die Männer rascher und energischer auf das Willensmoment hinstreben als die Frauen, daß sie im großen und ganzen auch die Höherwertung des Willens bei der Reue mehr hervortreten lassen. So z. B. Vp. 3, 11: »Früher kam es mir darauf an, die Gefühle zu erwärmen. Wenn es mir dann, wie man so sagt, ums Herz warm wurde und eine gewisse Bangigkeit sich zeigte, glaubte ich Reue zu haben. Jetzt dränge ich jedes Gefühl absichtlich zurück zugunsten des Willens.« Und die Beschreibung des Reueaktes selbst bei dieser Vp. (3, 14) kann wenigstens als Willensemotionalität aufgefaßt werden, wenn auch der Ausdruck »Gefühl« dafür gebraucht wird. Bei Vp. 9, 4—5 und 9, 14—15 ist nur von anfänglichen Gefühlen die Rede. Die spätere »Ergriffenheit« ist indes sicherlich auch ein gefühlsmäßiger Zustand; vgl. Vp. 8, 14. Auch bei männlichen Vpn findet sich der betonte Hinweis auf deutliche Gefühle, etwa bei Vp. 7, 14, von der das Vorherrschen der Unlust- und Verzagtheitsgefühle auf eine zur Depression geneigte Gemütsanlage zurückgeführt wird.

Unter den von den Vpn aufgezählten Gefühlen und Affekten

sind (entsprechend dem Fragebogen) die häufigsten: Unlust, Beschämung, Ekel, Unzufriedenheit, Abscheu vor der begangenen Sünde (zu den letzteren vier Gefühlen vgl. etwa Vp. 5, 14), Schrecken (vgl. Vp. 26, 14), Bedauern, Furcht (vgl. Vp. 29, 14; Vp. 30, 14). Die einzelnen Gefühle werden da und dort als allgemeine, unbestimmte Seelenzustände geschildert (z. B. von Vp. 19, 14; vgl. Vp. 10, 14), manchmal wird ihr Vorhandensein auf bestimmte Fälle eingeschränkt (z. B. von Vp. 24, 14; vgl. Vp. 27, 14). Der erfragte Schmerz der Seele ist bekundet worden von Vp. 4, 14 (»gelinder Schmerz«; vgl. Vp. 4, 16), Vp. 6, 14 (»schmerzliches Bedauern« = tristitia animae), Vp. 9, 14—15 (Schmerz der Seele sehr selten), Vp. 11, 14 (bei einigen Gelegenheiten), Vp. 16, 14 (»tiefen inneren Schmerz«), Vp. 22, 14 (»am vorwiegendsten ist bei der Reue das Gefühl des Schmerzes, des Abscheues und der Unzufriedenheit«), Vp. 26, 14 (»eigentlicher, tief empfundener Schmerz« nicht fremd, aber auch nicht gewöhnlich), Vp. 30, 14 (»fühlbaren Schmerz« nur einmal im Leben). Nun ist es nicht leicht, zu ermitteln, was wohl in den verschiedenen Aussagen unter »Schmerz« verstanden sei. Mir scheint in einigen Fällen, wo das Weinen direkt als Ausdruck dieses Schmerzes bezeichnet wird — beispielsweise bei Vp. 30, 14 — höchstgespannte seelische Traurigkeit vorzuliegen, die von körperlichem Unbehagen, vielleicht von schmerzlichen Organempfindungen begleitet ist (vgl. Vp. 9, 14—15). In anderen Fällen dürfte »Schmerz« wohl einfach der kurze, für die betreffenden Vpn gerade als einziges Darstellungsmittel zugängliche Ausdruck der Traurigkeit, Bitterkeit, Unzufriedenheit über die begangenen Sünden sein. Dafür scheint mir das unbestimmte Wort von Vp. 20, 14 eine Art von Beleg zu sein: »Seelenschmerz ist die Reue ja immer.« Auch die schon oben berührte Mitteilung von Vp. 6, 14 dürfte hierher gehören: »Ob ich je eigentlich Schmerz empfunden habe? Wenn, woran ich nicht zweifle, das schmerzliche Bedauern (die tristitia animae) ‚Schmerz' genannt werden kann, ja.« Darnach lassen sich nun doch auch die wenigen Fälle, wo das Vorhandensein des »Schmerzes«, oder, wie es bezeichnenderweise gelegentlich heißt, des »eigentlichen Schmerzes« (vgl. Vp. 8, 14; Vp. 10, 14; Vp. 13, 14; Vp. 19, 14) geleugnet wird, verstehen. Denn in den Aeußerungen der betreffenden Versuchspersonen — mit Ausnahme des recht mangelhaften Protokolls von Vp. 13, 14 — ist von den typischen Reuegefühlen (Abscheu, Unzufriedenheit usw.) mit genügender Deutlichkeit die Rede. Sie scheinen hinsichtlich der Stärke eben nicht den sonst als »Schmerz«

erlebten hohen Grad erreicht zu haben. Ich möchte damit aber der Meinung, welcher die Vpn Ausdruck geben wollten, keine Gewalt antun; ich halte die angeführte Deutung nur für sehr wahrscheinlich.

Jedenfalls ist aus allen Protokollen, soweit sie überhaupt psychologisch verwertbar sind, die Tatsache abzuleiten, daß die Vpn auf die in der Gewissenserforschung erkannten Sünden oder wenigstens auf das durch die Gewissenserforschung geweckte Bewußtsein der Sündhaftigkeit mit bedauernden Gefühlen (oder Affekten) reagiert haben. Betone man nun dabei die bloße Unlust oder den Abscheu oder die Beschämung oder die Unzufriedenheit oder steigere man das Erleben zum »fühlbaren« Schmerze, in allem steckt der Anfang zur Abwendung von den als Fehler eingesehenen Geschehnissen.

3. Wie äußert sich der Wille bei der Reue?

Die Frage ist psychologisch in gewissem Sinne am belangreichsten. Vom Standpunkte des nicht theologisch orientierten Religionspsychologen aus könnte man leicht auf die Ansicht kommen, mit der eben angegebenen bedauernden Gefühlsreaktion sei die eigentliche Reue vollständig abgeschlossen; was sich an weiteren Akten, namentlich des (freien) Willens daranreihe, gehöre nicht mehr zum phänomenologischen Wesen, sondern sei höchstens eine Festigung des bereits in der Gefühlsregung Erlebten. Demgegenüber muß daran erinnert werden, daß wir es bei unserer Umfrage mit religiösen Persönlichkeiten zu tun hatten, denen die Notwendigkeit der Willensabwendung von der begangenen Sünde gemäß ihrer Glaubenslehre nicht bloß bekannt war, sondern als das Wichtigste in der Vorbereitung auf die Beichte galt. Daher kommt tatsächlich diese Schwierigkeit für unsere Protokolle fast gar nicht in Betracht. Etwas anderes dagegen ist — zunächst vom psychologischen Standpunkte aus — bemerkenswert, nämlich die Frage, ob die freie Wegwendung des Willens von der begangenen Sünde durch die Reuegefühle bloß veranlaßt und motiviert, eigentlich aber erst in einer selbständigen Willensstellungnahme zusammen mit dem Vorsatz, künftig nicht mehr zu sündigen, ausgedrückt werde, oder ob zum Reueakt als solchem schon die freie Wegwendung des Willens von der (geschehenen) Sünde gehöre und der Wille, künftig nicht mehr zu sündigen, eigens erst in einem neuen Willensakt (dem »guten Vorsatz«) auszusprechen sei. Die katholische Theologie verlangt theoretisch zweifellos das

letztere. Unsere Protokolle geben diese Normativanschauung nicht immer wieder; manche Vpn kennen sich in der Zuteilung des ablehnenden Willensaktes nicht genau aus. Praktisch, d. h. hinsichtlich der würdigen Vorbereitung auf den wirksamen Empfang des Bußsakramentes verursacht dies keinerlei Eintrag, weil die freie Willensabwendung von der Sünde eben doch irgendwo vor der Lossprechung gesetzt ist.

Sehen wir nun die einzelnen Mitteilungen der Vpn daraufhin in rein psychologischer Betrachtung an.

An erster Stelle möge die Gruppe derer stehen, denen die Reue als solche keine bloß gefühlsmäßige Unlust an der begangenen Sünde bedeutet, sondern *eine auf Grund der (Reue-) Gefühle erfolgte freie Abwendung des Willens*. So sagt etwa Vp. 2, 15: »Die Wegwendung ist immer zugleich mit der Reue verbunden«; oder um ein anderes Beispiel anzuführen, Vp. 19, 15: »Mit dem Gefühle der Beschämung verbindet sich bei mir stets eine Abwendung des Willens von den begangenen Fehltritten.« Aehnliches bekunden die Vpn 4, 15; 14, 15; 17, 15; 20, 15; 21, 15; 22, 15; 30, 15. Vp. 3, 11 erklärt, jetzt ausdrücklich die Gefühle zugunsten des Willens zurückzudrängen; Vp. 9, 4—5 (und 9, 14—15) sagt: »Ich sehe es darauf ab, mit der ganzen Sammlung meiner seelischen Energie, mit aller nur möglichen Aufmerksamkeit mein Denken auf die geschehene Tat zu richten, diese als Frevel gegen den Heiland am Kreuz zu erkennen . . . und dann die begangene Sünde gleichsam von mir zu stoßen. Darin finde ich erst den »Abscheu« vor der sündhaften Tat.« Sehr wertvoll ist neben dieser klaren Mitteilung einer männlichen Vp. auch die Bekundung der weiblichen Vp. 23, 15: »Ich suche meinen Willen von den Fehltritten zuerst abzuwenden, bevor ich den Vorsatz mache.«

Dagegen sprechen nun freilich eine Reihe von Zeugen, die bei der Reue noch keine eigentliche Willensabwendung bemerken, sondern *den Willen erst im Vorsatz tätig werden lassen*. Männliche und weibliche Vpn machen derartige Mitteilungen. So schreibt Vp. 10, 15 kurz: »Die Tätigkeit des Willens kommt bei mir zum Ausdruck im Vorsatz«; ähnlich Vp. 12, 15: »Eine entschiedene Abkehr des Willens erfolgt nicht schon beim Reueakt, sondern muß erst in dem Vorsatze eigens ausgedrückt werden — vielleicht ein Beweis für das zu starke Vorherrschen des Gefühles bei der Reue.« Aehnliches ist von Vp. 15, 15; 18, 15; 24, 15; 25, 15; 27, 15 zu lesen. Dem Wortlaut solcher Aeußerungen nach wäre also die Reue bloß eine gefühlsmäßige Unlust an der begangenen Sünde,

nicht aber eine Willensabwendung von derselben. Streng theologisch trifft dies natürlich nicht zu; einerseits ist der Begriff der Reue damit nicht verwirklicht, weil dazu der willensmäßige Abscheu vor der begangenen Sünde gehört; anderseits wird aber auch der Begriff des Vorsatzes nicht genau genommen, weil er eigentlich nur den Willen, zukünftig nicht mehr zu sündigen, in sich schließt. Daß nur weibliche Vpn. mit Vorliebe diese Grenzverwischung begehen, ist aus der größeren Anzahl der weiblichen Zeugnisse in unserem Versuche wohl noch nicht sicher bewiesen; es ließe sich psychologisch ja verstehen, daß hier eben das gefühlsmäßige Erleben beim Reueakt stark, wohl oft zu stark sich vordrängt. Ich möchte mich aber nicht begnügen, zur Deutung bloß darauf hingewiesen zu haben; es spielen sicherlich noch andere Umstände mit, die dabei berücksichtigt werden müssen, wenn natürlich auch im einzelnen Falle das Maß ihrer Einwirkung nicht aufzeigbar ist.

Vor allem ist es gerade bei diesem Punkte wichtig zu unterscheiden zwischen dem was in der Seele wirklich vorhanden und dem, was bemerkt und seiner Art nach richtig beurteilt worden ist. Daß eine Reihe von Vpn (gerade des weiblichen Geschlechts) darüber nicht völlig mit sich ins Reine kamen, ist schon aus den Protokollen ersichtlich, die manchmal eine Wegwendung des Willens bei der Reue vermerken, manchmal nicht (vgl. etwa Vpn 24, 15; 25, 15; 26, 15); dann besonders daraus, daß gesagt wird, eine deutliche Abwendung des Willens sei selten festzustellen (vgl. Vp. 25, 15; die männliche Vp. 8, 15 bemerkt sie erst bei intensiver Reue). Wenn von Vp. 28, 15 gar erklärt wird, aus den (Reue-)Beweggründen und Gefühlen »entwickele« sich die Abwendung des Willens, die dann im guten Vorsatze gipfle, so liegt dem offenbar irgendwie die — objektiv nicht völlig haltbare — Ansicht zugrunde, daß Reue und Vorsatz in eins zusammenfließen. Deutlich finde ich das geäußert von Vp. 5, 15: »Bereuen und nicht wieder tun wollen ist ein und dasselbe« (vgl. Vpn 3, 15; 16, 15; 29, 15. Männliche und weibliche Vpn sind an dieser Unklarheit beteiligt!). Auch darin offenbart sich derselbe Standpunkt, wenn es heißt, man mache den Vorsatz eigentlich nur mehr der Form, der Genauigkeit, der Beruhigung halber (vgl. Vpn 21, 15; 29, 15). Nun ist es freilich vollkommen richtig, daß man nicht zu Gott zurückkehren kann ohne sich von der Sünde wegzuwenden (Vp. 29, 15), daß also Vorsatz und (»echte«) Reue zusammengehören. Der Meinung und Tendenz der »echten« Reue entspricht von selbst nur ein guter Vorsatz, das liegt notwendig in ihrem Sinn. Aber darum ist die Verwirklichung dieser beiden zusammengehörigen Akte doch

nicht ohne weiteres ein einziges seelisches Erlebnis.

Auf einen Anlaß, der weiterhin dazu beigetragen haben mag, bei einer Reihe von Vpn die Willenstätigkeit aus dem Erlebnis der Reue auszuschließen, war wohl die Fragestellung zu Punkt 15. Sie brachte die Gefahr der Suggestion mit sich, den Willen überhaupt erst im Vorsatze zu erkennen, wenigstens für solche Vpn, welche die verschiedene Bedeutung der beiden Fragen des Punktes 15 im Fragebogen nicht auseinanderzuhalten wußten. Hätte diese Gefahr vom Versuchsleiter vermieden werden können (was ich nicht einzuräumen vermag), dann wären eine Reihe von Vpn auch des weiblichen Geschlechts vielleicht dazu gekommen, die »Gefühle« und »Affekte« der Unlust, der Unzufriedenheit, des Abscheues usw. daraufhin zu untersuchen, ob sie nicht doch schon an und für sich eine willensmäßige Stellungnahme enthielten. So wurden sie wahrscheinlich durch die Korrespondenz der Ausdrücke: Gefühl—Reue und Wille—Vorsatz dazu verleitet, das Gesamterleben so darzustellen, als ob die Reue nicht bloß durch die merkbare Stärke der Gefühlsgrundlage gegen den nüchternen, ohne Gefühle ablaufenden Vorsatz absteche, sondern als ob bei der durch die zwei Fragen nahegelegten Zweiteilung des seelischen Erlebens alles Gefühlsmäßige in die Reue und alles Willensmäßige in den Vorsatz verlegt worden sei. Daß trotzdem der Wille bereits bei der Reue, namentlich in dem bekundeten »Abscheu« de facto beteiligt war, wenn er auch nicht isoliert beobachtet wurde, ist mir aus den obigen Erwägungen für eine Reihe von Vpn nahezu sicher; ich will aber nicht verschweigen, daß mir bei anderen (z. B. bei Vp. 12 und Vp. 18) der Einwand hiergegen berechtigt erscheint, daß da in der für die Reueerweckung maßgebenden Absicht (Vp. 12, 11 und Vp. 18, 11) der entschlossene Vorsatz, inskünftig die Sünde zu meiden, zum Kennzeichen der echten Reue gestempelt wird. Ob aber in all diesen Fällen (besonders bei Vp. 18) eine genaue Erlebnisbeschreibung vorliegt?

Für die psychologische Auffassung der Reue bietet also das von mir gesammelte Material im wichtigsten Punkte, in der Kernfrage der Gefühls- und Willensbeteiligung, noch keinen sicheren und eindeutigen Weg.

4. Wie wird die Echtheit der Reue verbürgt?

Die Reue gipfelt als absichtlich angestellte Uebung jedenfalls in der freiwilligen Abkehr von der begangenen Sünde. Die Zweifel an der aufrichtigen Wegwendung von der Missetat sind daher bei



ernst denkenden Menschen angesichts des wiederholten Falles in die nämlichen Sünden naheliegend; sie sind auch in mancherlei Gestalt bei einer Anzahl unserer Vpn, die einen tieferen Blick in ihr seelisches Leben gestattet haben, anzutreffen; am konkretesten wohl in der Frage nach der Echtheit der Reue. Schon Vp. 1 spricht von »rechter Reue« und deutet ein Streben nach ihr an. Vpn 12 und 18 suchen die Kennzeichen echter Reue in einem guten Vorsatz; Vp. 27, 18 berichtet von dem Fall eines bis zur Beichte vergeblichen Bemühens um einen ausreichend kräftigen Vorsatz; etwas Aehnliches teilt Vp. 23, 4 bezüglich der Gewissensregung mit (vgl. auch Vp. 30, 4).

Das treffendste Beispiel für die Beurteilung der Echtheit der Reue bieten die Angaben von Vp. 9 in den Antworten 4—5 und 14—15. Hier sind die Stadien der Reueentwicklung förmlich mit Rücksicht auf dieses Problem abgestuft. Die Vorbereitung zum ganzen Prozeß ist die Absicht, eine gute Reue und eine gute Beichte zustandezubringen. Die Gewissenserforschung entfaltet die begangenen Sünden, aus denen die Vp. eine bestimmte einzelne Sünde besonders heraushebt. Die Vorstellung derselben ist so lebendig, als ob sie die Rückerinnerung an einen eben geschehenen Fehltritt wäre, und die Beichtreue spielt sich daher in gleicher Weise ab wie der sog. Gewissensvorwurf. Zuerst herrschen die mehr passiven Affekte der Unlust usw. vor, dann — und nun lassen wir die Vp. 9, 4—5 selbst sprechen — »bemühe ich mich, oft mit Aufwand aller Kraft, meinen von der Leidenschaft halb oder ganz gefangenen Willen wegzuwenden. Es bedarf oft einer großen Mühe, bis ich glaube von der eben begangenen Sünde ganz losgekommen zu sein. Ich sehe es darauf ab, mit der ganzen Sammlung meiner seelischen Energie, mit aller nur möglichen Aufmerksamkeit mein Denken auf die geschehene Tat zu richten, diese als Frevel gegen den Heiland am Kreuze zu erkennen ...... und dann die begangene Sünde gleichsam von mir zu stoßen. Darin finde ich erst den ‚Abscheu' vor der sündhaften Tat. Oft erlebe ich es, daß zu Anfang dieser Bemühung mein Abscheu mir noch nicht tief und ‚echt' genug erscheint. Erst wenn ich nach und nach — auch ohne daß mir eigentliche Gefühle deutlich ins Bewußtsein träten — ganz von dieser mühevollen Wegwendung meines Willens erfüllt und durchdrungen bin, daß sich sogar starke Antriebe zu ‚abwendenden' Körperbewegungen einstellen und unwillkürlich die laut oder leise (je nachdem ich allein bin oder nicht) gesprochenen Worte von meinen Lippen kommen: »Fort mit der Sünde!« (oder ähnliche Formulierungen), erst dann

glaube ich, ‚echte' Reue zu haben; erst dann ergibt sich (deutlich getrennt von der bisherigen Verabscheuung der vergangenen Sünde) der gute Vorsatz, auch zukünftig diese und jede andere Sünde zu meiden. Der gute Vorsatz bezieht sich ganz klar bloß auf die Zukunft; freilich scheint auch er mir nur dann ‚echt' zu sein, wenn ich eine vorgestellte, zukünftig mögliche Sünde ähnlich zu verabscheuen vermag wie die eben getane. Gefühle sind — mit Ausnahme des Anfanges der gesamten Reueentwicklung — meines Erachtens nicht oder nur kaum merklich beteiligt. Ich glaube ja für meine Person, daß ich ohne diese einleitende Gefühlserregung die reuevolle Willenswegwendung nicht fertig brächte, und manchmal will es mir (bei späterem Nachdenken) in den Sinn, als ob ich keine rechte Reue gehabt hätte, wenn ich nicht die anfänglichen Gefühle noch lange nachklingen hörte. Doch werde ich über diesen Zweifel leicht Herr, indem ich mich an die tiefe Ergriffenheit erinnere, in der ich die oben geschilderte Willenswegwendung vollzog. Sie ist mir das Kennzeichen einer echten Reue und dabei beruhige ich mich dann wenigstens vorläufig; den endgültigen Frieden bringt mir stets erst eine gute Beichte.« — Diese eingehende Beschreibung deutet sich selbst. Der Fortschritt von der Passivität der Gefühle zur aktiven Willenswegwendung ist anschaulich geschildert; der Höhepunkt der ganzen Entwicklung, die tiefe Ergriffenheit von der manchmal soviel Mühe kostenden Willensaufbietung ist zugleich eine Art von innerem Kriterium für die Echtheit der Reue und unterscheidet sich dadurch wesentlich von der mehr äußerlichen Verbürgung der Reue-Echtheit durch den guten Vorsatz.

5. Wodurch charakterisiert sich hauptsächlich die Besonderheit der Reue gegenüber der Gewissensregung und der Bußgesinnung?

Vielleicht ist die Beantwortung dieser Frage vom Standpunkt der psychologischen Technik aus die schwierigste. Denn gerade hier erscheinen die seelischen Differenzen der einzelnen Vpn am ausgeprägtesten. Nicht selten erwartet man auf Grund des Bildes, das man sich aus den besonders hervorstechenden Aussagen macht, eine ganz andere Reaktion. Es werden wohl manche Berichte darüber auch mangelhaft sein; aber abgesehen davon dürfte eben doch die psychische Regung trotz des Gleichbleibens der Persönlichkeit durch das plötzliche Auftreten des Gewissensvorwurfes anders bestimmt

werden wie etwa durch die absichtlich vorbereitete und erweckte Reue.

Damit ist jedenfalls das deutlich genug berührt, was den ersten und selbstverständlichsten Unterschied der Reue von dem Gewissensvorwurf und der Bußgesinnung ausmacht: die Entstehung. Der Gewissensvorwurf tritt zu allermeist sofort nach dem Fehltritt auf, wohl stets als Reproduktion des anerzogenen und angewöhnten sittlichen Urteils über das Verhalten zum Moralgesetz. Hier liegt also am häufigsten ein assoziativer Zusammenhang zugrunde. Die Plötzlichkeit der Erscheinung des Gewissensvorwurfes ließe von vorneherein darauf schließen, daß auch die plötzlichen und rasch ablaufenden Affekte dabei vorwalten würden. So berichtet etwa Vp. 30, 3 von plötzlicher Unruhe und Angst, von Schrecken und Furcht. Doch ereignet es sich — wenigstens nach der Bekundung der Vpn — öfter, daß trotzdem ungefähr die gleichen Gefühle wie dann bei der Reue bemerkt werden; also Beschämung, Unzufriedenheit u. ä. Dies scheint mir namentlich dann der Fall zu sein, wenn sofort oder bald nach dem Fehltritt die klare Erkenntnis seiner Verwerflichkeit auftaucht. Da gibt es dann vor allem Verstimmung, Entmutigung, Trauer über die Wortbrüchigkeit und Untreue (z. B. Vp. 29, 3). Und das alles ist viel mehr wie bei der Reue abhängig von der gesamten seelischen Haltung und dem religiösen Geiste, der eben in der Vp. herrscht. Vp. 29, 1 sagt etwa, bei ihr hingen die Gewissensvorwürfe weniger von der Schwere des Fehlers ab als von der Verfassung, in der sie sich gerade befinde. Damit erkläre ich es mir, wenn so oft die Unzufriedenheit, der Ekel, die Beschämung gerade beim Gewissensvorwurf nicht zunächst und vornehmlich auf die sündige Tat, sondern auf die Treulosigkeit der Person gegenüber früheren guten Vorsätzen bezogen wird; so, um irgendeinen beliebigen Beleg herauszugreifen, bei Vp. 15, 3. Nur bei ernsteren Verfehlungen richtet sich der Abscheu auch gleich gegen das Vergehen (so etwa bei Vp. 13, 3). Eine nicht geringe Rolle spielt beim Gewissensvorwurf auch die bloße Aengstlichkeit (vgl. Vp. 8, 2). In der starken Betonung der egoistischen Motivierung glaube ich einen der Hauptunterschiede gegenüber der mehr von sachlichen Motiven beherrschten Reue sehen zu müssen. Das legt sich auch deswegen nahe, weil die Reue eben mit ernster, ruhiger Absicht vorbereitet und zu einem bestimmten Zwecke erweckt wird. So wird es wohl daher kommen, daß die Reue zur Auslebung der natürlichen Individualität weniger Gelegenheit bietet

als der Gewissensvorwurf, außer wenn die Gewohnheit des religiös-sittlichen Lebens alle Akte, die auf ein Widerstreben gegen das Böse zielen, einander angeglichen hat. Das dürfte in weitem Umfange bei vielen unserer Vpn der Fall sein; vielleicht ist Vp. 9 dafür das beste Beispiel. Bei ihr läuft auch die Bußgesinnung auf einen förmlichen Bereuungsprozeß hinaus (Vp. 9, 21). Sonst wird die letztere vorwiegend durch den Charakter einer reuevollen Stimmung bezeichnet, die, ob sie nun im Anschluß an den Gewissensvorwurf oder an die Beichte oder an geistliche Uebungen auftritt, von dem sonstigen seelischen und körperlichen Befinden außerordentlich beeinflußt wird. Angegriffenheit (Vp. 16, 20), körperliche Unpäßlichkeit und seelische Niedergeschlagenheit (Vp. 17, 20) sind oft Mitvoraussetzungen für die Bußstimmung. Als auslösendes Moment wird neben Gewissensvorwurf und Beichte mit besonderer Vorliebe die Anhörung der Predigt, geistliche Lesung, Anblick des Kreuzbildes, ergreifender Gottesdienst u. dgl. genannt. Die Gesinnung der Bußfertigkeit ist dann mit der Stimmung der Andacht (Vp. 25, 20) oder ähnlichen Zuständen verbunden.

Darnach kann auch schon die Art der Auswirkung und ihre Verschiedenheit bei Reue einerseits und Gewissensvorwurf bzw. Bußgesinnung anderseits einigermaßen beurteilt werden. Die beiden Elemente des Reuephänomens, Bedauern über die begangene Sünde und Abwendung von ihr, werden, soweit die vorliegenden Zeugnisse darüber sich äußern, keineswegs überall im Gewissensvorwurf und in der Bußgesinnung gefunden. Am ähnlichsten sind sich hierin noch Gewissensvorwurf und Reue; Unlust, Beschämung usw. sind ihnen vielfach gemeinsam, allerdings mit der Einschränkung, die schon oben bezüglich der egoistischen und der sachlichen Motivierung angeführt wurde. Recht bezeichnend ist es, daß die Schwierigkeit der Willenswegwendung gerade beim Gewissensvorwurf gelegentlich damit begründet wird, daß der Wille förmlich gelähmt, noch im Banne der bösen Leidenschaft sei (vgl. Vp. 24, 4). Die »Echtheit« der Willensabwendung steht damit ebenfalls in Frage. Hinsichtlich des Vorhandenseins der Gefühle und der Willensabwendung in der Bußgesinnung sind die Aussagen der Vpn sehr verschieden, sowohl innerhalb des Kreises der männlichen wie der weiblichen. Nicht um etwa Typen zu veranschaulichen, sondern lediglich zur Hervorhebung der schärfsten Gegensätze lasse ich zwei Mitteilungen über die Bußstimmung folgen. Zuerst diejenige der männlichen Vp. 6, 21: »In dieser Stimmung der Bußfertigkeit

erscheint mir am deutlichsten und stärksten die Erkenntnis meiner Sündhaftigkeit und meines Unwertes. Die Gefühle der Unlust usw. sind nie vorhanden, auch die Abwendung des Willens von der Sünde tritt nicht eigentlich und deutlich hervor.« Dann die Aeußerung der weiblichen Vp. 25, 21: »Am deutlichsten erscheinen mir dabei die Gefühle der Unlust, Unzufriedenheit, des Abscheues, der Beschämung, sowie die Wegwendung des Willens; letztere ist eigentlich ebenso stark wie die Gefühle; ist das erste Stadium oder die erste Zeit nach der Erregung der Stimmung vorüber, dann tritt die Wegwendung des Willens (der Stärke nach) in den Vordergrund.« Zwischen den zwei äußersten Polen, die in diesen Aussagen markiert sind, gibt es eine reiche, individuell abgestufte Variation des (bekundeten) Vorkommens von Gefühls- und Willensäußerungen in der Bußstimmung und der Betonung des einen oder des anderen. Davon kann nur die Lesung der Protokolle einigermaßen ein Bild geben. Eine Bemerkung sei hieran noch gefügt: Ueber das Vorhandensein des Vorsatzes in Gewissensregung und Bußstimmung gehen die Mitteilungen weit auseinander; der Vorsatz findet sich und findet sich nicht. Von Vp. 7 wird der Vorsatz nicht stets zur Gewissensregung gerechnet, wohl aber werden innerhalb der Bußstimmung immer eigene Vorsätze, wenigstens allgemeiner Natur, gemacht (Vp. 7, 4; 7, 21).

Ein paar Worte des Vergleiches noch bezüglich der Folgen! Bei der Beichtreue ist die erstrebte Folge der fruchtbare Empfang des Bußsakramentes, die wirksame Absolution. Von den körperlichen und seelischen Wirkungen der Reue soll unten noch eigens kurz die Rede sein. Dem Gewissensvorwurf folgt in der Regel Unruhe (auch von Herzklopfen begleitet), Niedergeschlagenheit; sie wird beseitigt teils durch Reue, teils durch gute Vorsätze, teils durch religiöse Gedanken (vgl. Vp. 11, 5) u. ä., auch durch Arbeit (Vp. 18, 5), vornehmlich aber durch die Beichte (vgl. Vpn 8, 5; 17, 5). Die Bußstimmung wird zumeist bestehen gelassen, bisweilen sogar ausdrücklich zu erhalten gesucht, weil und soweit sie für den Fortschritt des religiösen Lebens günstig erscheint. Ich greife zum Beweise dafür drei Beispiele heraus: Vp. 17, 23: »Diese Stimmung beeinflußt sehr stark mein sonstiges religiöses Leben, indem ich viel inniger und herzlicher beten kann und den festen Willen habe, ein gottgefälliges Leben zu führen und meinem Nebenmenschen Gutes zu tun«; Vp. 6, 22—23: »Diese Bußgesinnung wirkt äußerst vorteilhaft auf mein sonstiges, besonders mein religiöses Leben (Vertiefung, Eifer). Deshalb suche ich sie . . . . zu erhalten durch die Erinnerung

an die begangenen Sünden, Erwägung der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes u. dgl.«; Vp. 25, 23: »Ich tue nichts Besonderes, um diese Stimmung zu erhalten; um sie zu beseitigen erst recht nicht; allerdings benutze ich öfters Gelegenheiten zu Opfern, um diese Gesinnung zu nähren oder vielmehr zu betätigen.« In den Fällen, wo die Bußstimmung der beunruhigenden Aengstlichkeit entspringt oder zu Kleinmut führt, wird sie mit Recht als schädlich angesehen und bekämpft; Lektüre, äußere Arbeit, Gebet und Beichte dienen dann als Mittel zur Beruhigung (vgl. Vpn 15, 23; 18, 22; 20, 23; 30, 23).

Weitaus in den meisten Fällen bildet also die Bußstimmung, mag sie noch so wenig zu fassen und auszudrücken sein, den fruchtbaren Boden, aus dem die Antriebe zur religiösen Erneuerung herauswachsen; die Beichtreue ist dann wohl einer der kräftigsten Schößlinge.

6. Wie wirkt die Reue auf das körperliche und auf das seelische Leben?

Hier sollen nur typische Wirkungen hervorgekehrt werden; die einzelne Reaktion als solche ist oft genug von sehr veränderlichen physischen und psychischen Umständen der Vp. bedingt; darum kann ihre differentiell-psychologische Bedeutung hic et nunc nur durch Einfühlung in das gesamte Einzelprotokoll geahnt oder erkannt werden. Dadurch wird in manchen Fällen wohl auch die Entscheidung darüber möglich, ob das, was in der Aussage als Wirkung der Reue berichtet ist, unmittelbar oder nur mittelbar aus dem Reueakt selbst hervorgeht.

a) Was zunächst die mehr körperlichen Wirkungen der Reue anlangt, so mache ich zwei scharfe Gegensätze unter den Zeugnissen namhaft: die erfrischende und die erschöpfende Wirkung des Reueaktes. Vp. 3, 16 z. B. fühlt sich nach der Reue »oder eigentlich nach der Beicht« sehr frisch und arbeitsfähig; ihre Stimmung dauert an, bis wieder eine größere Verfehlung vorkommt. Ich halte diese Aussage deswegen für besonders beachtenswert, weil sie ehrlicherweise die Unklarheit der Vp. über die ausschlaggebende Ursache der Erleichterung bekennt; die beruhigende Wirkung der ausführlichen Sündenbeichte dürfte in dieser Aussage und in ähnlichen Bekundungen, die doch dem Rückblick auf eine bestimmte Beichtreue und damit auch auf eine sakramental abgeschlossene Beichte entstammen, nicht außer acht gelassen

werden; so vielleicht noch besonders bei Vp. 28, 17 (vgl. dazu 18, 17) und alle Aussagen, die von Friede und Glück erzählen. Vpn 6, 17 und 30, 17 schreiben einfach, sie fühlten sich durch die Reue »körperlich nicht angestrengt«.

Im Gegensatz dazu hören wir von Ermüdung (bei Vp. 5, 17), von körperlicher Anstrengung (vgl. Vp. 8, 17), von sehr großer Anstrengung (Vp. 16, 17), sogar von tiefer Erschöpfung (Vp. 17, 17). Freilich wird dabei schon mitunter der Zweifel laut, ob daran die Reue als solche schuld sei; so etwa in ganz bezeichnender Form bei Vp. 16, 17: »Ich weiß nicht, ist es die Anstrengung, die ich anwende, um die Reue richtig zu erwecken, oder ist es die Reue selbst, mich strengt es sehr an« (ähnlich bei Vp. 5, 17). Dazu paßt unmittelbar der ganze Sinn der Aussage von Vp. 9, wo ja von einem förmlichen Kraftaufwand zur Erreichung einer »echten«, guten Reue die Rede ist. Die Bemühung um die Entschiedenheit der Willensabwendung wird wohl am meisten zur Ermüdung beitragen. Wird solche Anstrengung als gelungen beurteilt, dann erfolgt eine wenigstens einstweilige Beruhigung (siehe Vp. 9, 16—17; vgl. Vp. 12, 17, wo Beklemmung und Aufatmen festgestellt wird).

b) Von den mehr seelischen Wirkungen fallen auf: Als unmittelbarer Nachklang wohl des Gefühls bei der Reue eine Art von Gedrücktheit. Dafür ist Vp. 17, 16 ein treffendes Beispiel; doch wird auch hier sofort mitgeteilt, daß sich allmählich eine gehobene Stimmung einstelle, welche, je nachdem, kürzere oder längere Zeit dauere. Gut vergleichen läßt sich mit dieser Aussage die Bekundung von Vp. 23, 16: »Nach der Reue fühle ich mich ernst gestimmt und gekräftigt.« In einer Reihe von anderen Zeugnissen wird das Bewußtsein der Erleichterung hervorgekehrt; so fühlt sich etwa Vp. 16, 16 »befreit von einem großen Druck«, obwohl sie sich nach der Reue immer noch vorkommt »wie ein Kind, dem man sein Unrecht verziehen hat, das aber noch ganz scheu und ängstlich ist«; Vp. 20, 16 meint: »Nach einer intensiven Reue fühlt sich das Herz erleichtert.« Vp. 2, 16 berichtet von einem Gefühl der Ruhe, von einem Bewußtsein der Aussöhnung mit Gott. Bei anderen Vpn. bringt die Reue — und damit wohl der würdige Empfang des Bußsakramentes überhaupt — noch tiefere Wirkungen hervor. Vp. 26, 16 sagt: »Nach einer ‚guten' Reue bin ich in einer schaffensfrohen Stimmung in bezug auf das sittliche Streben. Es scheint mir nichts zuviel und nichts zu schwer zu sein. Das dauert ein paar Tage.« Vp. 29, 16 berichtet von —

bisweilen sehr lebhaften — Gefühlen des Trostes und der Freude. Vp. 6, 16 schreibt: »Die Stimmung (wenn auch nicht unmittelbar, so doch bald) nach der Reue möchte ich mit hoffnungsvoll und tröstlich bezeichnen. Sie ist andauernd, bis sie übergeht in das Bewußtsein des sicher wiedererlangten Gottesglückes.« Und Vp. 24, 16 bekennt: »Nach Erweckung einer ernstlichen Reue, häufiger aber erst nach einer guten Beicht bin ich in denkbar bester Stimmung, fast überströmend von Frieden und Glück. Doch dauert diese Stimmung nicht allzulange. Bei Erneuerung der alten Schwierigkeiten und Fehler kann auch ein plötzlicher Rückschlag eintreten.«

c) Es kann nicht davon abgesehen werden auf eine Wirkung hinzuweisen, die man gewöhnlich für den bezeichnendsten Ausdruck der von der Reue verursachten körperlichen und seelischen Verfassung hält, die Tränen der Reue. Einer Reihe von Vpn ist diese Begleiterscheinung oder Folge der Reue wohlbekannt; sie wird aber nirgends mit irgendeiner Wichtigkeit ausgestattet, was ich besonders von denjenigen weiblichen Vpn, die überhaupt davon berichten, betonen möchte. Bei genauer Durcharbeitung der Aussagen sind mir auch bezüglich dieses Punktes mancherlei Zweifel darüber aufgestiegen, ob die betreffenden Vpn ihre Neigung zum Weinen mit vollem Rechte bloß auf das reuevolle Bedauern über die erkannten Sünden gründen oder ob nicht eine Anzahl von anderen nicht genannten und vielleicht gar nicht bewußten Bedingungen — etwa psychophysischer Art — daran schuld sind. Ich wähle zur Charakteristik der Aussagen drei Beispiele. Das eine von der männlichen Vp. 4, 14: »Einen besonderen äußeren Ausdruck der Reue (Neigung zum Weinen, Beklommenheit bei der Anklage) habe ich ein paarmal bei außerordentlichen Gelegenheiten gefühlt«; die anderen von den weiblichen Vpn 19, 14 und 29, 14. Die erste erklärt: »Neigung zum äußern Ausdruck der Reue, d. h. zum Weinen, bemerke ich nur in Zeiten großer seelischer Depressionen«; die zweite meint: »Geweint habe ich schon oft vor der Beicht, aber nicht aus Schmerz über die Beleidigungen Gottes, die ich begangen, sondern über mein Elend und meine Hilflosigkeit und weil doch gar nichts an mir hilft.« — Schon diese ganz wenigen Andeutungen dürften zum Beweise dafür genügen, daß die letzten Beweggründe der Reuetränen sowohl von den Vpn selbst wie erst recht vom Versuchsleiter nur sehr schwer zu ermitteln sind. —

Ich beschließe meinen Durchblick durch die interessanten Protokolle. Vielleicht wird mancher Leser mit den »Ergebnissen« nicht

vollauf zufrieden sein. Ich möchte dann allerdings vermuten, daß er von der Religionspsychologie etwas zuviel erhofft. Mir selbst ist nicht selten beim Studium der Aussagen der Anreiz gekommen, beherztere und zuversichtlichere Behauptungen aufzustellen. Doch hat mich die wiederholte Vertiefung in die Einzelaussagen und in die mir bekannten persönlichen Verhaltungsweisen der Vpn sowie die Vergleichung ähnlicher Bekundungen in verschiedenen Protokollen jedesmal davon zurückgehalten. Allzugroße Vorsicht in der Deutung würde ich nicht als einen schlimmen Vorwurf gegen mein Verfahren betrachten. Ich brauche ihn auch, wie ich glaube, nur von jener Seite zu befürchten, der eine glatte Statistik als Höhepunkt der psychologischen Forschung gilt. Ich finde in dieser Weise freilich noch keine echte Psychologie; sie ist meines Erachtens Rechenkunst angewendet auf psychische Daten.

Möge meine Reueuntersuchung einige Frucht für die Religionspsychologie bringen!

Wesen und Ursprung der Magie.

Von

Carl Clemen in Bonn.

Als Max Müller im Jahre 1888 die erste Serie der Gifford-Vorlesungen zu halten hatte, verwendete er nach einer Gedächtnisrede auf den Stifter dieser (zur Förderung des Studiums der natürlichen Theologie im weitesten Sinne des Wortes bestimmten) Vorlesungen die nächsten drei Stunden auf eine Prüfung verschiedener nach der Meinung des Vortragenden unhaltbarer Definitionen von Religion. Er hatte nicht alle berücksichtigt, die bis damals aufgestellt worden waren, und erst recht könnte einer, der auch die seither hinzugekommenen kritisieren wollte, noch viel länger damit zubringen. In den letzten Jahren hat man sich nämlich, wenngleich mehr, als in Deutschland, in England und Frankreich, besonders bemüht, die Religion gegen die Magie abzugrenzen, ist aber auch dabei wieder vielfach nicht zu wirklich befriedigenden Resultaten gelangt.

Wenn nämlich 1. die beiden französischen Soziologen, die bisher am eingehendsten das uns hier beschäftigende Problem untersucht haben, Hubert und Mauß[1]), als magisch bezeichnen »*tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé*«, so ist allerdings bis auf den heutigen Tag vielfach das nicht offiziell Anerkannte, und nur dies, als Magie angesehen worden. Wie auf theoretischem Gebiet die Heterodoxie eben eigentlich nur die Andersgläubigkeit ist, so versteht man auf praktischem unter Magie immer noch vielfach einfach das von dem offiziellen Verhalten Abweichende und nur dieses. Aber Hubert und Mauß wissen natürlich selbst, daß das keine wissenschaftliche Definition von Magie ist[2]); sie wollen

1) *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, *L'année sociolog.* VII, 1904, 19, vgl. dieselben, *Mélanges d'histoire des religions* 1909, XVII.

2) Anders steht es mit dem Begriff des Aberglaubens; hier kann man in der

die ihrige daher so verstanden haben, daß sie die Meinung derjenigen wiedergibt, die selbst Magie treiben. Indes auch in diesem Sinne ist die Definition nicht haltbar; denn diese Gebräuche sind, wenngleich manchmal von anderen als den Priestern ausgeübt, doch in vielen Religionen so gut wie andere Bräuche offiziell anerkannt gewesen und finden sich in gewisser Weise in allen Religionen, auch im Christentum. Manche Stämme, wie die Australier, betätigen sich sogar nur in dieser Weise; denn wenn Hubert und Mauß die später noch genauer zu besprechenden Intichiuma-Zeremonien zur Vermehrung der Totem-Tiere und -Pflanzen wegen ihrer *importance, gravité* und *sainteté* nicht als Magie anerkennen wollen, so setzen sie sich ihrer Theorie zuliebe mit der sonst allgemein herrschenden Terminologie und Anschauung in Widerspruch.

Durch dieses Beispiel wird zugleich 2. eine andere Definition widerlegt, die von manchen französischen Gelehrten (Beuchat und Hollebecque[1]), Loisy[2]), Bouvier)[3]) mit der eben erwähnten und einer später noch zu besprechenden, meiner Meinung nach richtigen verbunden wird und die Magie als *individuelle dans son application et sa destination* bezeichnet. Aber jene Intichiuma-Zeremonien werden doch von den Männern des ganzen Clans und in dessen Interesse vorgenommen, und dasselbe gilt von den Kriegs- und Jagdtänzen sowie zahlreichen anderen Zaubern. Als individuell in dem angegebenen Sinne läßt sich die Magie also nicht charakterisieren; es gibt neben der von Einzelnen und mit Bezug auf Einzelne getriebenen auch eine Magie, die man (besser als öffentlich) sozial nennen könnte.

Man kann die Magie also auch nicht 3. mit einigen englischen Gelehrten (Marett[4]), Halliday[5])) als antisozial in dem Sinne

---

Tat sagen (Baumgarten, Aberglaube, RGG. I, 1909, 93): »Was von einem höheren Standpunkt aus so bezeichnet werden kann, darf nach dem korrekten Begriff nicht als Aberglaube angesprochen werden, solange die betreffende Religion, deren Element es bildet, es als zu ihr gehörig anerkennt.«

1) *Les religions* 1910, 111 f.

2) *A propos d'histoire des religions* 1911, 173 f.

3) *Religion et magie, Recherches de science religieuse* 1912, 416 f. Vgl. auch Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* 1912, 60 ff. Ueber Jevons vgl. unten Anm. 5.

4) *The Threshold of Religion* (1909), 102.

5) *Greek Divination* 1913, 19 f. (wobei aber die Berufung auf Hubert und Mauß auf einem Mißverständnis beruht). Ueber Söderblom und Greßmann vgl. unten S. 110 Anm. 3 und S. 111 Anm. 1 — Jevons, *Comparative Religion* 1913, 52 f., sagt zunächst (im Sinne der oben unter 2 erwähnten Definition): „*The coummnity's worship of its gods is an institution which is quite distinct from the individual's employment of magic, or of a magician, for his personal ends and private purposes*« dann



bezeichnen, daß sie den Einzelnen und so auch (bzw. oder) der Gesamtheit schadet. Gewiß gilt das von manchen zauberischen Bräuchen, aber doch keineswegs von allen. Zum Beweis dagegen kann, was die den Einzelnen geltenden Zauber betrifft, auf die zahlreichen Wunderkuren, was die der Gesamtheit geltenden angeht, nochmals auf die schon mehrfach erwähnten Intichiuma-Zeremonien hingewiesen werden.

So bleibt 4. nur diejenige Definition von Magie übrig, die zuerst Frazer[1]) — und zwar in der zweiten, 1900 erschienenen Auflage seines jetzt in dritter Auflage vorliegenden und da nicht weniger als 12 Bände füllenden monumentalen Werks: *The Golden Bough* — aufgestellt hat, damit zugleich diese ganze Diskussion über das Verhältnis von Religion und Magie eröffnend. Danach besteht der Unterschied zwischen beiden darin, daß man in der Religion die höheren Mächte gewinnt oder versöhnt, in der Magie zwingt. Ob diese persönlich oder unpersönlich vorgestellt werden, macht hier keinen Unterschied, wohl aber ist die Stellung, die man ihnen gegenüber einnimmt, eine im Prinzip durchaus verschiedene. So kommen auch jene vorhin schon genannten französischen Gelehrten (Beuchat und Hollebecque, Loisy, Bouvier) schließlich auf diese Unterscheidung hinaus; bei uns (d. h. in deutscher Sprache) vertreten sie Nilsson[2]), Söderblom[3]),

---

weiter: »*(Magic) is liable to be employed for purposes in aid of which the assistance of the community's gods cannot be prayed, for the very good reason that those purposes are anti-social and are felt by the community to be injurious to it*«, schließlich aber: »*It is true that not all magic is »black magic« of this kind. The personal desires and private purposes, for the fulfilment of which magic may be set to work, are not, or are not obviously, all anti-social or injurious. Love philtres are common or universal in occurence and are not conceived where practised to be condemnable*« — was wieder ein anderer Gesichtspunkt ist.

1) The Golden Bough [3]I, 1911, 1, 224 f. Wenn sich derselbe ebenda 224, 2 als auf seine Vorgänger auf Lubbock, Oldenberg, Lyall und Jevons beruft, so finde ich den Gedanken, um den es sich hier zunächst handelt, nur bei Lyall, *Asiatic Studies* 1882, 77 klar ausgesprochen. Ueber Oldenberg vgl. unten S. 111 Anm. 2. Ebenso wie Frazer neuestens Farnell, *Magic and Religion in Early Hellenic Society*, AR. 1914, 19.

2) Primitive Religion 1911, 10. 38. 84 f.

3) Tieles Kompendium der Religionsgeschichte [4] 1912, 48. Wenn S. vorher sagt: »Der von Haus aus vorhandene und durch die ganze Geschichte der Religion laufende schroffste Gegensatz der Frömmigkeit, der durch die Worte schwarze Magie, Zauberei oder Magie ausgedrückt wird, äußert sich demgemäß in der primitiven Menschheit als ein Gegensatz zwischen sozialer und antisozialer Benutzung des Uebernatürlichen oder der Uebernatürlichen« — so hat er, mag nun schwarze Magie oder Zauber von Magie unterschieden oder hier von anderer, als antisozialer



Greßmann[1]) und Beth[2]). Ich führe den vorletzten zum Schluß noch wörtlich an: »Die Träger der Religion sind die Priester, die zwar auf ihre Götter einzuwirken suchen, aber sich doch ihrem Willen unterwerfen; die Träger der Zauberei dagegen sind die Zauberer, die den Naturvorgang beherrschen und die Geister, Dämonen, Fetische in ihren Dienst zwingen.«

Und doch: Religion und Zauberei sind eigentlich gar keine Gegensätze; oder wenigstens: sie sind es nur dann, wenn man unter Religion eine Auffassung der Gottheit versteht, bei der jede Einwirkung auf sie ausgeschlossen ist; aber das ist ja eben bei den hier genannten Gelehrten nicht der Fall. Rechnet man, wie es hier geschieht, Opfer und Gebet zur Religion, dann kann man auch die Magie, die sich so oft mit jenen verbindet, mindestens nicht schlechtweg von ihr trennen; daß man beide immer wieder einander gegenüberstellt, beweist vielmehr nur, wie zäh eine einmal gewählte, wenn auch irrige Fragestellung festgehalten wird. Soweit ich sehe, stellt nur Lehmann[3]), der im übrigen die zuletzt erwähnte Begriffsbestimmung der Magie vertritt, ihr nicht die Religion, sondern den Kultus gegenüber — das sind in der Tat die zwei Gruppen, in die sich, wenigstens in der Hauptsache, das gesamte religiöse Verhalten zerlegen läßt.

Aber sehen wir nun jetzt von diesen anderen Verhaltungsweisen ab und lassen wir auch die eben schon leise angerührte Frage, ob es eine Magie, die keine Religion ist, gibt, zunächst beiseite, so müssen wir, wollen wir das Wesen der Magie noch deutlicher erkennen und dann später auch ihren Ursprung verstehen, vor allem feststellen, was für Gebräuche zu ihr gehören. Einige sind ja schon genannt worden; von zahlreichen anderen versteht sich das so von selbst, daß sie hier nicht erst angeführt zu werden brauchen; dagegen ist

---

Magie, abgesehen werden, jedenfalls nur die eine Seite der Magie im Auge — ebenso wenn er S. 50 Religion und Magie unterscheidet als »Bund mit guten Mächten gegen Verbindung mit bösen Mächten, d. h. gegen Hexerei in eigentlichem Sinne«.

1) Mantik, Magie, Astrologie, RGG. IV, 1913, 127. Wenn es vorher heißt: »Die Religion hat es mit göttlichen Wesen zu tun, die man fürchtet und liebt, die Zauberei dagegen mit dämonischen Gewalten, vor denen man ausschließlich Angst empfindet« — so ist das letztere nur insofern richtig, als es geheimnisvolle rätselhafte Gewalten sind. In diesem Sinne kann man vielleicht auch noch mit Baumgarten a. a. O. 92 sagen: »Der legitimen öffentlichen Religion gegenüber erscheint der Aberglaube als illegitim, sich an geheime, unheimliche, schändliche Mächte wendend.«

2) Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914, 208.

3) Erscheinungswelt der Religion, RGG. II, 1910, 498 ff. Oldenberg, Die Religion des Veda 1894, 476 ff., stellt ebenfalls die Zauberei dem Opferkultus gegenüber.



von einer Gruppe von Gebräuchen bezweifelt worden und von einer anderen in der Tat zu bestreiten, daß sie zur Magie gehört.

1. Nachdem schon Tylor[1]) sowohl Speisegebote als -verbote als magisch bezeichnet hatte, hat Frazer zuerst in der zweiten Auflage seines *Golden Bough* das Tabu (die Anschauung, daß man gewisse Dinge nicht essen, berühren, sehen dürfe) als negative, und umgekehrt den Glauben, sich durch den Genuß oder die Berührung von Dingen deren Kräfte aneignen zu können, als positive Magie bezeichnet. Marett hat jene Bezeichnung des Tabu deshalb bestritten, weil Frazer alle Magie in einer bestimmten, später zu erörternden Weise erklärt hatte und weil diese Erklärung nicht auf alle Tabu-Vorschriften anwendbar sei, und Frazer hat daraufhin in der dritten Auflage seines Werkes seine früheren Aufstellungen modifiziert. Aber wenn Magie ganz im allgemeinen so, wie oben, zu definieren ist, nämlich als ein auf höhere Mächte ausgeübter Zwang, so gehören zu ihr auch zweifellos alle jene Gebräuche, durch die man sich fremde Kräfte (nützliche oder schädliche) aneignen oder nicht aneignen, bzw. seine eigenen sich erhalten zu können glaubt. Denn in allen diesen Fällen wird angenommen, daß die betreffende Wirkung mit Sicherheit eintritt, bzw. (wenn man die fragliche Handlung unterläßt) nicht eintritt; ja wenn die erwartete Wirkung Krankheit oder Tod ist, dann ist der Glaube daran oder die Fähigkeit, sich etwas zu suggerieren, wenigstens bei Primitiven so groß, daß jene Wirkung in der Tat eintritt — selbst wenn einem die betreffende Handlung vielleicht erst nach Jahren als Uebertretung des Tabu-Gebots zum Bewußtsein kommt. Ein junger Kongoneger hatte bei einem Freunde eine wilde Henne gegessen, weil sie ihm auf seine Frage als eine zahme bezeichnet worden war. Als er ihn nach vier Jahren wiedersah und nun eine wilde Henne, die ihm als solche angeboten wurde, refüsierte, lachte ihn sein Freund aus: er hätte das verbotene Tier doch vor vier Jahren ohne Schaden gegessen. Sofort fing der junge Mann am ganzen Leibe zu zittern an, mußte sich legen und war in weniger als 24 Stunden tot. Und solche Todesfälle infolge von Autosuggestion nach Uebertretung irgend eines Tabu-Gebots sind auch sonst vielfach absolut sicher bezeugt[2]), ebenso Heilungen auf Grund von Wunderkuren. Man

1) *Researches into the Early History of Mankind* 1865. ³1878, 129 ff. Wenn Thomas (*Man* 1906 Nr. 37) und Frazer (ebd., sowie *Golden Bough* ³ I, 1, 111, 2), diese Anschauung auch schon bei Hubert und Mauß finden, so vertreten diese sie in Wahrheit nur zum Teil; vgl. auch Marett a. a. O. 87 f.

2) Vgl. Frazer a. a. O. ³ II, 1911, 134 ff. 145. 165; Haddon, *Magic and Fetishism* 1906, 47 f. 49 f. 53 ff.; Marett a. a. O. 111.



erwartet also in allen diesen Fällen die betreffende günstige oder ungünstige Wirkung mit absoluter Sicherheit, d. h. es handelt sich dabei um Magie.

2. Die Mantik ist von Tylor ab vielfach zur Magie gerechnet worden und läßt sich in der Tat — was freilich noch nicht dasselbe ist — mit ihr vergleichen. Der Wahrsager bestimmt die Zukunft, vielleicht so, daß er sie an eine Bedingung bindet: *Κροῖσος Ἅλυν διαβὰς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει* — aber für diesen Fall doch mit Sicherheit. Mehr noch erinnert der Glaube an Vorzeichen an die Magie; denn zum Teil wenigstens beruht er auf dem Grundsatz: *similia similibus evocantur*, aus dem man — ich komme darauf später noch zurück — einen Teil der zauberischen Praktiken erklärt. Und endlich und vor allem kann man es nach antiker Anschauung erzwingen, daß sich die Aeußerung eines Andern in einem andern, einem selbst günstigen Sinne erfüllt, dadurch nämlich, daß man das Vorzeichen ausdrücklich akzeptiert. So erzählt z. B. Herodot (VIII, 114 f.), als die Griechen von Xerxes für die Ermordnung des Leonidas Sühne verlangten, hätte dieser schließlich, auf den neben ihm stehenden Mardonios zeigend, gesagt: *τοίγαρ σφι Μαρδόνιος ὅδε δίκας δώσει τοιαύτας, οἵας ἐκείνοισι πρέπει.* Der spartanische Herold akzeptierte das als ein Vorzeichen, und von da ab war das Geschick des Mardonios besiegelt. Aber selbst hier, wo allerdings, wie in der Magie, der Mensch die höheren Mächte in seinen Dienst zwingt, handelt es sich doch zunächst um etwas anderes. Die Gottheit schickt ein Vorzeichen oder kündigt direkt die Zukunft an, und wenn diese danach auch kommen muß, so bleibt doch der angegebene Unterschied zwischen Mantik und Magie.

Aber auch so ist das Gebiet der letzteren außerordentlich groß; es besteht also, wenn wir nun ihren Ursprung untersuchen wollen, die Gefahr, daß von ihr eine Erklärung gegeben wird, die nur auf gewisse magische Erscheinungen zutrifft. Ich prüfe die verschiedenen in dieser Beziehung aufgestellten Theorien in der Reihenfolge, daß ich erst zwei Theorien bespreche, die nur Einzelnen eingeleuchtet haben, und ihnen dann diejenige folgen lasse, die namentlich in England als die herrschende bezeichnet werden kann und auch von den meisten, die sie kritisiert haben, nur modifiziert worden ist.

1. Marett findet eine rudimentäre Magie schon beim Tier: ein wütender Stier stürzt sich auf den abgelegten Rock des Stierkämpfers und durchbohrt ihn mit seinen Hörnern, und ebenso bei dem Verliebten, der gestern den Handschuh der Geliebten küßte

und heute ihr Bild ins Feuer wirft. Die entwickelte Magie entstehe daraus dadurch, daß der Mensch fühle, ein solcher Wutausbruch tue ihm gut, und daß er deshalb seinen Feind auch sonst bedrohe. Das falle aber wieder diesem derart auf die Nerven, daß er, wie wir das ja in der Tat schon vorhin kennen lernten, manchmal krank werde oder sterbe. Das stärke dann bei dem Betreffenden selbst und bei anderen den Glauben an seine Zaubermacht, und wenn er einmal in einem solchen Falle Erfolg gehabt zu haben scheine, dann traue man ihm und traue er sich selbst auch einen Einfluß aufs Wetter u. dgl. zu. Wie die unpersönliche Magie, wenn ich so sagen darf, namentlich die Speisegebote und -verbote, bei denen kein menschlicher Wille mitspielt, entstanden seien, das wird freilich nicht erklärt, ebensowenig, wie die verschiedenen Wetterzauber im einzelnen zustande gekommen seien, und vor allem: auch den Bedrohungs-, Verfluchungs-, Behexungszauber, den Marett allein genauer untersucht, hat er doch nicht verständlich gemacht. Vielmehr setzt er, namentlich wenn er davon spricht, daß die Bedrohung dem andern derart auf die Nerven fällt, daß er ev. daran stirbt, dasjenige, was er erklären soll, schon voraus [1]). Es ist also wohl nicht zu verwundern, daß seine Theorie, soweit ich sehe, bei niemand anders Anklang gefunden hat.

Dagegen ist 2. diejenige Erklärung der Magie, die Wundt in seiner großen Völkerpsychologie vorträgt und in der zweiten Auflage noch deutlicher als in der ersten herausgearbeitet hat — in den Elementen der Völkerpsychologie geht er nur wenig auf die Sache ein —, auch von dem Engländer Jevons [2]) angenommen worden. Beide finden den Ursprung der Magie in unerklärlichen Krankheits- und Todesfällen. »Daß der Pfeil des Feindes«, so sagt Wundt [3]), »Schmerz bereitet oder daß die mühselige Wanderung auf schwierigen Pfaden hinfällig macht, das gehört vielleicht nicht zum alltäglichen Wechsel des Lebens, aber es gehört ebensogut wie dieser zu den Ereignissen, die ohne Nachdenken hingenommen

---

1) Vgl. Wundt, Völkerpsychologie [2] IV, 1910, 278: »Gewiß ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die Suggestion bei der Verbreitung solcher Vorstellungen eine große Rolle spiele. Sie kann besonders in dem Sinne zu der Befestigung jeder Art von Zauberglauben beitragen, als die feste Ueberzeugung, verzaubert zu sein, schließlich krank machen und den Widerstand gegen eine Gefahr lähmen, auf diese Weise also die Wirkung tatsächlich hervorbringen kann, die der Zauber beabsichtigt. Immerhin sind das nur Momente, die den Zauberglauben, wenn er einmal da ist, befestigen, die ihn aber nimmermehr hervorbringen können.«

2) *Magic* 1909, 7 ff., *Comparative Religion* 49 ff.

3) Völkerpsychologie [2] IV, 265.



werden, weil sie nie anders gewesen sind und nie anders sein können. Doch, wenn der nämliche Schmerz den Menschen überfällt, den keine Verletzung getroffen, und wenn die Erschöpfung den übermannt, der seine Kräfte geschont und sich soeben noch ihres Gebrauchs erfreut hat, dann fehlt das gewohnte Band der Vorstellungen, und die Lücke, die so entsteht, wird nun ergänzt durch freie Assoziationen, die der verwandte Gefühlston wachruft. Der Schmerz der Krankheit, auch wenn er von keiner Waffe eines verfolgenden Feindes herrührt, verbindet sich mit der Vorstellung des feindlich Gesinnten, der ihn hätte senden können; das Gefühl der Schwäche, das der Fieberanfall hervorruft, verbindet sich mit den hemmenden Angstgefühlen, die die Drangsal des Unterliegenden oder die wohl auch in Träumen das Erscheinen jüngst Verstorbener begleiten.« Daß der Mensch überhaupt besondere Krankheits- und Todesfälle auf eine Seele zurückführt, erklärt Wundt daraus, daß er, wie im Grunde schon Berkeley richtig gesehen habe, nur in dem eigenen Willen eine wirkende Ursache kennen lerne. Auch der Gegenzauber, der den Zauber unschädlich machen solle, sei deshalb von Haus aus Handlung »der Seele oder vielmehr irgend einer der Seelen, die sich der Naturmensch im Körper oder außerhalb des Körpers, dem sie zugehört, vorstellt«[1]). Erst später — wohl als der Zauberglaube auch auf andere Dinge als Krankheit und Tod ausgedehnt wurde (denn das nimmt Wundt ebenso wie Marett an)[2]) — sei aus jenem direkten der indirekte Zauber entstanden, in dem die Seelenvorstellungen immer mehr zurücktraten. Bei dem symbolischen Zauber, wie der Durchbohrung eines Bildes, das den zu schädigenden Feind darstellen soll, wirken sie nach Wundt noch insofern nach, als in dem Bilde die Seele des Betreffenden oder eine Doppelgängerin dieser verborgen gedacht wird; dagegen bei dem magischen Zauber sind sie ganz verschwunden. Speziell die Zauberspeisen und Zaubertränke sind dadurch entstanden, daß man, statt dem Zaubermittel, um ihm eine bestimmte Beziehung auf die Person, auf die man es abgesehen hat, zu geben, Bestandteile vom Körper des zu Behexenden beizufügen, diesem das Zaubermittel selbst zuführt. — Man wird, wie an dem ganzen Riesenwerke Wundts, so auch an dieser Ausführung die außerordentliche Geisteskraft bewundern, mit

1) Ebd. 269.

2) Wenn sich Jevons für seine Annahme, als Zauberer sei besonders ein Mann mit dem bösen Blick angesehen worden, auf Wundt beruft (*The Definition of Magic* [1908] 8), so ist das ein Mißverständnis; eher hätte er Hubert und Mauß, *L'année sociol.* VII, 22 anführen können.



der er eine Fülle von Erscheinungen unter große Gesichtspunkte bringt und so verständlich zu machen sucht; man wird gegenüber Marett noch besonders rühmend hervorheben, daß er die verschiedensten Formen der Magie berücksichtigt, und ihm endlich daraus, daß er zahlreiche Zauberhandlungen nach seiner Methode nicht erklären zu können erklärt, keinen Vorwurf machen dürfen — denn das wird wohl auch bei jeder anderen Theorie über den Zauber der Fall sein. Aber im übrigen hat seine Konstruktion nun doch mancherlei Mängel, so zunächst — um mit dem Schluß seiner Erörterung zu beginnen — jene Erklärung der Zauberspeisen und Zaubertränke als durch die Umkehrung eines sonst üblichen Zaubers entstanden. Natürlicher dürften sie sich so erklären, wie es für die sonstigen gebotenen und verbotenen Speisen — und zu ihnen gehören ja auch die Zauberspeisen und -getränke — schon oben angedeutet wurde; im übrigen komme ich auf diesen Punkt später noch einmal zurück. Bei Wundt wird weiterhin nicht klar, weshalb bei dem symbolischen Zauber, der ja aus dem direkten erst entstanden sein soll, ein Bild verwendet wird, und auch wenn Jevons sagt, das tue der Zauberer, »*to make sure that he does what he intends to do, that bis blow does not miss the victim*«[1]) — so fragt man, warum das Bild diese Wirkung haben kann. Wundt und Jevons erklären das mit der Vorstellung, die sich der Primitive von dem Bilde einer Person macht — dann aber ist wohl auch der symbolische Zauber nicht in dieser Weise auf den von Wundt sogenannten direkten zurückzuführen. Denn wenn dieser in dem Bilde des Menschen, wie wir sahen, nach primitiver Vorstellung dessen eigene Seele oder eine Doppelgängerin dieser verborgen sein läßt, so ist auch das nicht haltbar — und damit kommen wir auf das Hauptbedenken gegen die Wundtsche Konstruktion, das schon ihren Ausgangspunkt und zugleich seine ganze Grundanschauung betrifft. Wundt läßt ja die religiösen oder, wie er sagt, die mythologischen Vorstellungen überhaupt zum Teil wenigstens aus dem Seelenglauben entstehen, bei dem es sich allerdings ursprünglich nur um die im Körper und seinen Teilen wohnenden Seelen gehandelt habe. Aber in Wahrheit — das zeigt namentlich die Behandlung der Toten — hat man anfänglich überhaupt keinen Unterschied zwischen Leib und Seele gemacht; »der Faust der Primitiven bleibt bei der Deutung stehen: im Anfang war die Kraft«[2]). Und da wir nun einen Zauber (den von Wundt sogenannten magischen Zauber) kennen,

1) *Magic* 12, vgl. *Comparative Religion* 51.

2) Karutz, Der Emanismus, Zeitschrift für Ethnologie 1913, 555.



bei dem die Seelenvorstellungen keine Rolle spielen, da wir nicht annehmen werden, daß sie überall — stellenweise könnte das ja der Fall sein — erst später zurückgetreten sind, so werden wir vielmehr (und das trifft nachträglich auch noch die Marettsche Theorie) einen Zauber, bei dem es sich nur um Kräfte, keine Seelen handelt, für den ursprünglicheren halten. Wundts Erklärung der Magie erweist sich also ebenfalls als unhaltbar — aber ist nun die einzige noch übrig bleibende, in England klassische Theorie, die doch die zuletzt behandelten Gelehrten nicht befriedigt hat, befriedigender?

3. Sie ist zuerst von Tylor[1]) in dem einen Satze aufgestellt worden: »*Man, as yet in a low intellectual condition, having come to associate in thought those things which he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invert this action, and to conclude that association in thought must involve similar connection in reality.*« Frazer, der diese Erklärung wiederholt[2]), hat sie doch zugleich dadurch umgebildet, daß er homöopathische oder imitative und kontagiöse Magie unterscheidet[3]) und erklärt: »*Homoeopathic magic commits the mistake of assuming that things which resemble each other are the same: contagious magic commits the mistake of assuming that things which have once been in contact with each other are always in contact*«[4]). Darin liegt freilich, daß mindestens bei der kontagiösen Magie die zwischen zwei Dingen angenommene Verbindung doch in ihnen selbst vorgebildet war; ja Frazer führt auch unter der Ueberschrift: Homöopathische Magie Gebräuche an, in denen Teile des menschlichen Körpers diesen selbst vertreten, und zitiert beifällig die Theorie von Hirn[5]), daß sich *magic by similarity* überhaupt auf *magic by contact* zurückführen lasse.

Doch ist in England und auch in Frankreich dieser Gedanke im allgemeinen nicht weiter verfolgt worden, Marett, Je-

1) *Primitive Culture* 1871. [5]1913, I, 116.

2) a. a. O. [3]I, 1, 53. 221 f. 233. 420.

3) Wenn Wundt Frazer imitativen und sympathischen Zauber unterscheiden läßt, so beruht das auf einem Irrtum; auch letzterer gebraucht den Ausdruck sympathischer Zauber in der Regel als Bezeichnung der imitativen und kontagiösen Magie; vgl. allerdings a. a. O.[3] V, 1912, 2, 139.

4) Vgl. auch Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord* 1909, 61: »*Ainsi identité ou contiguité de la matière sur laquelle on opère avec le corps de l'intéressé, d'une part; similitude de l'acte, d'autre part: voilà les deux conditions de la magie sympathique; elles se ramènent aux deux formes de l'association des idées.*«

5) *Origins of Art* 1900, 293 ff.

vons[1]), auch Hartland[2]) und Halliday sowie Hubert und Mauß und Bouvier haben vielmehr Frazer vorgeworfen, die Aehnlichkeit und die Berührung erkläre noch nicht den Zauberglauben, es bedürfe dazu auch der Annahme einer außergewöhnlichen oder übernatürlichen Kraft. Aber so richtig das auch ist und so sehr es von Frazer stärker hätte betont werden können: diese Annahme muß nun doch selbst wieder erklärt werden; auf diesem Wege kommt man also zunächst nicht weiter.

Wertvoller war es daher, wenn namentlich Hubert und Mauß zeigten, daß sowohl die Aehnlichkeit als die Berührung, auf der nach Frazer der Zauberglaube beruhen soll, in diesem Falle einen andern Sinn haben. Bei der Berührung handle es sich vielmehr um den Grundsatz des *totum ex parte*, und *»l'image est à la chose ce que la partie est au tout«*[3]). Ebenso sagt Jevons[4]) wenigstens von der ursprünglichen Zauberei: *»The magician does not mimic or imitate that which he wishes to do: he does it«*; das Bild, die Nachahmung bedeutet für ihn die Sache selbst. Oder wie es Wundt[5]) ausdrückt: »Um die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des symbolischen Zaubers zu verstehen, muß man sich vor allem jener festen Assoziation erinnern, die für den Naturmenschen das Bild mit seinem Gegenstand verbindet«; ja, wenn das Bild für den Primitiven nicht, wie Wundt will, von seiner Seele oder ihrer Doppelgängerin bewohnt, sondern ein Teil seiner Persönlichkeit ist, der für das Ganze eintreten kann, dann sollte man hier wohl überhaupt nicht mehr von einer Assoziation reden, die Bild und Gegenstand verbinde.

Eher könnte man, wie es neuestens Preuß[6]) tut, bei dem Primitiven von einer komplexen oder kollektiven Vorstellungsweise sprechen, obwohl diese Ausdrücke für die Anschauung, um die es sich hier handelt und nach der Teile eines Wesens oder Dinges für dieses eintreten können, auch nicht ganz glücklich gewählt sein dürften. Vor allem aber kommt es für die Erklärung der Magie nicht nur auf diesen Grundastz des *pars pro toto*, sondern zugleich auf die

1) Vgl. auch *Magic, Transact. of the 3. Internat. Congress for the Hist. of Rel.* 1908, I, 71 ff. Früher (*Introduction to the History of Religion* 1896, 35) hatte J. vielmehr geurteilt: »*Sympathetic magic, which is the germ of all magic, does not involve in itself the idea of the supernatural, but was simply the applied science of the savage.*«

2) *President's Address, Transact. of the 3. Internat. Congress* I, 27 f.

3) a. a. O. 66.

4) *Transact. of the 3. Internat. Congress* I, 76.

5) a. a. O. 277.

6) Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, 8 ff.

Anschauung an, daß die (nützlichen oder schädlichen) Kräfte, sei es des Ganzen, sei es eines Teiles desselben, im ersteren Falle vielleicht durch Vermittlung eines Teiles, auf andere übergehen. Man könnte die der Magie zugrunde liegende Anschauung daher vielleicht — im Anschluß an den neuerdings von Karutz vorgeschlagenen, aber falsch gebildeten Ausdruck Emanismus — emanatistisch nennen; indes dann käme wieder nicht zum Ausdruck, daß hier, vielfach wenigstens, eigentümlich vermittelte, und namentlich, daß hier besondere Emanationen oder Kraftübertragungen angenommen werden. Karutz[1]) scheint das allerdings zu bestreiten, wenn er behauptet, es handle sich hier überall »nicht um Zauber, sondern um natürliches Geschehen, nicht um Wunder, sondern um kausalsichere Notwendigkeit, nicht um Glauben, sondern um Wissen«. Aber dann sagt er doch vielmehr: »Diese Weltanschauung ist nur ein logisches Weiterdenken empirischer Beobachtung, ein überlegtes System realer Zusammenhänge, keineswegs eine impulsive Spekulation, ein unklarer Glaube an ‚mystisch anhaftende Mächte'«. Und das ist nichts anderes, als was Frazer[2]) meint, wenn er schreibt: »*Magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art.*« Oder wie sich Marett[3]) ausdrückt: »*The ‚necessity', the ‚law' implicit in developed magic . . . is surely something utterly distinct in kind from what natural science postulates under these same notoriously ambiguous names. It is not the ‚is and cannot but be' of a satisfied induction. On the contrary, it is something that has but the remotest psychological affinity therewith, namely such a ‚must' as is involved in ‚may so and so happen', or ‚I do this in order that so and so may happen'*«. Aber dieses magische Muß ist allerdings — auf Grund des praktischen Bedürfnisses — aus jenem durch Induktion gewonnenen Muß erschlossen; sonst wäre ja gar nicht zu ver-

1) a. a. O. 582. Aehnlich Jevons, *Introduction* 32 f.: »*There is no fundamental difference between savage and scientific logic, but . . ., on the contrary, they are fundamentally identical. The uniformity of nature, the principle of induction, the theory of causation, the inductive methods, form the common framework of both logics: the savage would probably be able to give his assent to all the principles of Mill's logic.*« Vgl. auch oben S. 118 Anm. 1, sowie Teßmann, Die Pangwe 1913, II, 127: »Es ist falsch, diesen Glauben als einen wüsten »Seitentrieb der Religion« zu bezeichnen, wie das wohl geschieht; dann müßte man z. B. auch unsere Vorstellungen über Elektrizität und drahtlose Telegraphie, überhaupt über die ganze Physik als Seitentriebe der Religion bezeichnen.«

2) a. a. O.[3] I, 1, 53, vgl. Hubert und Mauß a. a. O. 61.

3) a. a. O. 55 f.

stehen, wie es zu ihm kommen konnte. Und allseitig nachgewiesen hat diesen Ursprung der Magie sowie ihren Zusammenhang mit dem von Preuß sog. komplexen Denken, soweit ich sehe, bisher noch niemand; es wird daher nicht überflüssig sein, wenn im Folgenden versucht werden soll, diesen Nachweis zu führen.

Weil die Diät in gewissen Fällen bestimmte Wirkungen hat, glaubt der Primitive, daß er sich zunächst die Eigenschaften mancher Tiere ebenfalls durch den Genuß ihres Fleisches aneignen kann. So ißt er wilde Tiere, weil dadurch deren Kraft und Mut in ihn übergeht, so gibt man in Marokko den Faulen Ameisen zu essen, damit sie ebenso fleißig wie diese werden. Wenn sich in Java eine Tänzerin heiser gesungen hat, gibt ihr der Direktor der Truppe ein Insekt zu essen, das einen schrillen Ton von sich gibt; dann kann sie wieder so gut schreien, wie früher. Das führt zu der Verhütung von Krankheiten durch den Genuß von solchen Tieren, die nicht an ihnen leiden sollen, hinüber: so erzählt Plinius (*hist. nat. VIII*, 32, 119), daß manche Frauen jeden Morgen Wildbret aßen, weil Wild nie Fieber hätte. Ja durch den Genuß eines Tieres wird man geradezu zu ihm und versteht deshalb nun seine Sprache; so erklärt es sich zum Teil auch, daß der Genuß von Schlangen und Drachen (oder wenigstens ihres Herzens) diese Fähigkeit mitteilt, denn Schlangen sind wieder nach Plinius (*h. n.* X, 49, 137. XXIX, 4, 72) aus dem Blut gewisser Vögel entstanden. Handelt es sich um Tiere, die wahrsagen können, so gehen durch den Genuß (oder das, was an dessen Stelle getreten ist) [1]) auch diese Kräfte auf den betreffenden Menschen über. Ja gewisse Stämme am oberen Zambesi, die an ein Weiterleben in Tiergestalt glauben, essen deshalb die Tiere, in denen sie weiterleben möchten, und benehmen sich nun wie sie; sie haben sich eben völlig in sie verwandelt.

Daß man zu demselben Zweck auch ein als Gott verehrtes Tier äße, läßt sich, soweit ich sehe, bei den Primitiven nicht belegen [2]); wohl aber wirkt es bei den Griechen insofern nach, als die Bacchantinnen manchmal ein Tier zerrissen und verschlangen; denn das scheinen sie ursprünglich nicht im Enthusiasmus, sondern um ἔνθεοι,

---

1) Vgl. das von Preuß, Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 86, 1904, 390 f., über den Schlangentanz der Moki Gesagte. — Wie Wahrsagetiere kann man auch Wasser, aus dem man wahrsagt, in sich aufnehmen und sich so dieselbe Fähigkeit aneignen.

2) Von dem Bärenfest bei den Ainu gibt Frazer a. a. O. [3] V, 2, 201 f. eine andere Deutung, und seine Erklärung des *sacrament of the first-fruits* ist keineswegs sicher; vgl. vielmehr Mac Culloch, *First-fruits*, ERE. VI, 1913, 41 ff.



des Gottes voll zu werden, getan zu haben — wie Plutarch (*qu. Rom.* 112) ausdrücklich vom Epheu, den die Bacchantinnen ebenfalls zerrissen und verzehrten und dessen Zweige selbst *βάκχοι* hießen, sagt: *πνεῦμα μανίας ἔχων ἐγερτικὸν καὶ παρακλητικὸν ἐξίστησι καὶ σπαράττει*[1]). Und jedenfalls wurde der mexikanische Huitzilopochtli ursprünglich in Gestalt eines Menschen gegessen; denn darauf deutet doch wohl hin, daß man die Teigstatue von ihm, die man später herstellte und verzehrte, erst symbolisch tötete[2]). Daß man aber einen Gott in Menschengestalt aß, setzt wieder voraus, daß auch der Kannibalismus, zum Teil wenigstens, denselben Zweck hatte, wie das Essen von gewissen Tieren, nämlich sich die Kräfte der betreffenden Menschen anzueignen[3]).

Das läßt sich denn auch wieder durch zahlreiche Beispiele belegen. Vor allem werden aus dem angegebenen Grund die getöteten Feinde gegessen; aber vielfach geschieht das auch mit den eigenen Angehörigen. In China gibt man häufig einem kranken Angehörigen, um ihn zu kräftigen, ein Stück seines eigenen Fleisches zu essen, und in Sizilien soll noch vor kurzem einem getöteten Neapolitaner das Herz aus der Brust gerissen und verzehrt worden sein. Doch das führt uns bereits zu der besonderen Schätzung von einzelnen Teilen des Körpers hinüber, die für das Verhalten wie gegenüber Menschen so gegenüber Tieren natürlich auch sonst maßgebend ist, aber hier nicht näher untersucht werden kann.

Hier ist noch darauf hinzuweisen, daß man Menschen oder Tiere, um sich ihre Kräfte anzueignen, nicht unmittelbar zu essen braucht; man kann aus ihnen (oder wieder aus bestimmten Teilen ihres Körpers) einen Extrakt herstellen und diesen genießen. Der Primitive läßt das Fleisch zu diesem Zweck gewöhnlich trocknen, pulverisiert es und macht es dann mit Wasser an; wie Medea bei Ovid (*met.* VII, 271 ff.) den alten Aeson wieder verjüngen will, kocht sie direkt aus der Leber eines langlebigen Hirsches und dem Kopf einer Krähe, die neun Generationen von Menschen hindurch

1) Vgl. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte 1906, 731 ff.

2) Ueber das Opfer des Tezcatlipoca vgl. Reuterskiöld, Die Entstehung der Speisesakramente 1912, 94 ff., wonach außer Frazer (doch vgl. a. a. O. [3]V, 1, 279, 1) auch Crawley, *Eating the God*, ERE. V, 1912, 136 ff., zu modifizieren ist. Warum ich seine eigene Deutung des Opfers des H. nicht gutheißen kann, ist oben angedeutet; daß der Teig, aus dem die Statue hergestellt war, auch an sich heilig gewesen sei, kann sie nicht beweisen.

3) Vgl. im allgemeinen Mac Culloch, *Cannibalism*, ERE. III, 1910, 194 ff. — Auf die Stärkung der Gottheit selbst durch ihrem Wesen entsprechende Opfer gehe ich hier nicht ein; vgl. darüber Oldenberg a. a. O. 357 ff.



gelebt hat, einen Zaubertrank. Auch die Asche der Verstorbenen trinkt man in Wasser, um sie so in sich aufzunehmen; Artemisia, die Gattin des Mausolus, soll freilich auf diese Weise ihre Liebe zu ihm bezeugt haben. Endlich kann man sich mit einer solchen Flüssigkeit auch impfen, und das geschieht z. B. bei den Basutos bei jeder Gelegenheit, wenn irgendwelche Gefahr droht. Wird das betreffende Präparat vielmehr aufgestrichen, so handelt es sich schon um eine weniger direkte Kraftübertragung; aber ehe ich von ihr rede, muß ich erst noch einen Blick auf die sog. negative Magie werfen, soweit sie sich in derselben Weise, wie die bisher besprochenen Gebräuche, erklärt.

Teilt das Fleisch gewisser Tiere Kraft und Mut mit, so darf es natürlich nur von denen gegessen werden, die diese Eigenschaften haben möchten und haben dürfen, aber nicht etwa von den Frauen, sonst würden sie den Männern unbequem. Sie selbst dürfen allerlei häßliche, plumpe Tiere deshalb nicht essen, weil deren Eigenschaften sonst auf ihre Kinder übergingen; ja aus demselben Grunde müssen auch die Männer sich mancher Tiere enthalten. Und zwar handelt es sich dabei auch um zufällige Umstände, die eigentlich gar keine Eigenschaften sind: ein Kaffer darf z. B., will er nicht Vater von Zwillingen werden, keine zu gleicher Zeit gefangenen zwei Mäuse essen. Ebenso eignet sich der Mensch selbst nach primitiver Anschauung nicht nur angeborene, sondern auch erworbene Eigenschaften an: deshalb darf z. B. ein malagassischer Krieger nicht nur keinen Igel essen, weil sich dessen Furchtsamkeit ihm mitteilen würde, sondern auch keinen Hahn, der im Kampfe gestorben ist, oder irgend etwas, das getötet worden ist; denn sonst würde es ihm ebenso gehen [1]).

Doch wenden wir uns nun zu der Kraftübertragung, die durch bloße Berührung stattfindet und bei der es sich zunächst um willkommene Eigenschaften handelt, so kommen hier schon leblose Gegenstände, wie Steine, in Frage. Ihre Festigkeit teilt sich demjenigen mit, der mit ihnen in Berührung kommt — deshalb reiben sich die Papuas an Felsen und die Malagassen begraben einen Stein unter ihrem Hause, damit er ihr Glück fest und beständig mache. Photius (*biblioth. rec.* Bekker I, 153) erzählt, Zeus sei oft dadurch von seiner Liebe zu Hera geheilt worden, daß er sich auf einen Stein setzte, und ebenso ist es wohl zu verstehen, wenn Pausanias (III, 22, 1) erzählt, Orestes habe sein Wahnsinn verlassen, als er sich auf einem Stein

1) Auf die Gottesgerichte, bei denen Zauberspeisen oder -getränke verwendet werden, kann ich, obwohl sie sich ähnlich erklären, hier doch nicht näher eingehen.



niederließ, den man später noch in Lakonien zeigte: in beiden Fällen hatte die Kälte oder Festigkeit des Steines beruhigend eingewirkt. Bei der Weihe des Brahmanenknaben muß er auf einen Stein treten, damit er fest werde, ebenso die Braut bei der Hochzeit. Und bei den Nordgermanen und Kelten ist oft von Schwüren und Versprechen, die auf einem Stein geleistet wurden, die Rede — sie sollten offenbar dadurch ebenso fest werden, wie der Stein.

Ich übergehe die ähnliche Verwendung von Metallen und wende mich gleich zu der von Pflanzen. »Jene Papua, die vom Felsgestein sich Kraft ‚erreiben', holen sie sich auch von starken Bäumen, die sie mit ihren Armen und Beinen berühren, um für besondere Anstrengungen, einer Reise z. B., gerüstet zu sein; Beinringe aus Bast geben den Sehnen die Festigkeit dieses Stoffes; Teile von harten Holzpflanzen übertragen die Härte, mag man sie sich wünschen für neugesäte Feldfrucht, für eigene Körperkraft oder für das *membrum virile*, das einer ‚Liebesmedizin' bedürftig ist; zwei eng verschlungene Wurzeln emanieren ihre Vereinigung auf die Liebenden, und tausend andere Eigenschaften teilen sich in gleicher Weise den Dingen mit«[1]. Auch wenn man häufig durch einen gespaltenen Baum durchkriecht, so handelt es sich dabei — wenn man damit nicht etwa seine Unreinheit und Sünde abstreifen will (ich komme darauf nachher noch zurück) — um einen Berührungszauber von der hier in Rede stehenden Art, desgleichen, wenn man sich mit Blättern oder Blumen bekränzt, mit Zweigen schlägt, wenn man solche an seinem Hause anbringt oder zur Frühlingszeit, wenn die Bäume wieder ausschlagen, einen ins Dorf holt — alles Gebräuche, die ja auch bei uns noch fortleben.

Zu dem gleichen Zweck nagelt man nicht nur bei uns, sondern auch in China Tiere an sein Haus oder bringt sich in noch direktere Berührung mit ihnen. Der Galla tritt mit bloßen Füßen auf eine Schildkröte, damit seine Sohlen ebenso hart werden, wie ihr Schild; Betschuanen tragen unter ihrem eigenen Haar das Haar des ungehörnten Rindes und auf ihrem Mantel eine Froschhaut: dann kann man sie so wenig fassen, wie den schlüpfrigen Frosch und das ungehörnte Rind, das man eben deshalb nirgends anpacken kann. Auch die Griechen glaubten (nach Aelian, *nat. anim.* I, 42. 48), daß man den scharfen Blick eines Adlers bekäme, wenn man sich seine Galle in die Augen träufelte, und rabenschwarzes Haar, wenn man seinen eignen Kopf mit Rabeneiern einriebe. Weiterhin gehört hier das Amulettwesen her, soweit es sich dabei um Teile von Tieren handelt

1) Karutz a. a. O. 582.

— mit Teilen von Pflanzen oder leblosen Gegenständen ist es ja nicht anders —, ebenso wie das Tragen von Kleidern aus Tier- oder Pflanzenstoffen, soweit es sich nicht ganz natürlich erklärt[1]). Es zeigt zugleich, daß die Tiere und Pflanzen, deren Kraft man sich aneignen möchte, nicht ihre ursprüngliche Gestalt bewahrt zu haben brauchen; man kann sich auch mit ihrer Asche einreiben — so die Galelaresen, wenn ihre Finger zum Lautenspiel zu steif sind, mit der Asche der langbeinigen geschmeidigen Spinne — oder mit einer aus ihnen gewonnenen Lösung waschen — so die Tscheroki, um starkes Haar und feste Muskeln zu bekommen, mit einem Aufguß von Tephrosia, die so starke Wurzeln hat, daß sie sogar den Pflug im Erdreich aufhalten.

Wie Pflanzen und Tiere, so teilen endlich auch Menschen durch ihre Nähe ihre Eigenschaften mit, namentlich ihre Fruchtbarkeit, und nicht nur anderen Menschen, sondern auch Pflanzen und Tieren. Ja auch vorübergehende Eigenschaften oder Umstände übertragen sich von dem Menschen auf die Feldfrucht. Im Innern von Sumatra lassen die Frauen bei der Aussaat des Reises ihr Haar lang hängen, dann wächst der Reis ebenso lang; in den Karpathen windet man sich beim Kohlpflanzen Tücher um den Kopf, dann bekommt der Kohl ebenso dicke Köpfe. Umgekehrt wurde dem englischen Novellisten Thomas Hardy einmal gesagt, die Bäume vor seinem Hause in Weymouth gediehen nicht, weil er sie jeden Morgen mit einem leeren Magen ansehe. Die Leblosigkeit der Toten geht nicht nur von ihren Leichnamen oder ihren Gebeinen, sondern auch von ihrer Asche und der Erde ihres Grabes auf andere über, daher bei den Galelaresen ein junger Mann, der sich bei Nacht mit seiner Auserwählten unterhalten möchte, dort, wo ihre Eltern schlafen, etwas Erde von einem Grabe auf das Dach streut — dann wachen sie so wenig auf wie Tote. Auch Einbrecher benutzen selbst unter Kulturvölkern noch vielfach dieses Mittel, um sich vor Störungen zu schützen, und bei den Griechen glaubte man nach Aelian (*nat. anim.* I, 38) dadurch sogar die wachsamsten Hunde einschläfern zu können. Ob man auch die geschlechtliche Vereinigung mit einem andern (und zwar sogar einem Menschen desselben Geschlechts) jemals als Mittel, sich seine Kräfte anzueignen, angesehen hat, ist wohl noch nicht klar[2]); wohl aber wird man die entsprechende Vereinigung mit der Gottheit ursprünglich so aufgefaßt haben[3]).

1) Daß man auch die Gottheit dadurch stärken zu können glaubt, daß man ihr Bild mit dem Fell eines Tieres bekleidet, lehrt Herodot II, 42.

2) Vgl. Karutz a. a. O. 586.

3) Vgl. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903. [2]1910, 121 ff.

Es versteht sich von selbst, daß, wenn auf solche Weise Kräfte übergehen, umgekehrt dort, wo das vermieden werden soll, jede Berührung (manchmal auch schon der Anblick) verpönt ist. Allerdings hat diese Tabuierung von Personen — denn darum handelt es sich hier im wesentlichen — zum Teil vielmehr den Grund, dem Betreffenden selbst seine Kräfte zu erhalten. Solche außerordentlichen Kräfte hat nämlich wenigstens nach der Meinung von manchen Stämmen und Völkern jeder und kann sie auf verschiedene Weise noch verstärken: durch Selbstquälereien, Entbehrungen verschiedener Art, aber auch durch Tabakrauchen und Genuß berauschender Getränke, die entweder wirklich, wenngleich nur vorübergehend, die Kräfte steigern oder durch die Standhaftigkeit, die man entwickeln muß, auch das Kraftgefühl erhöhen — ich rede von alledem hier nicht eingehend, weil es sich dabei eben um auf wirklicher Erfahrung beruhende Gebräuche, nicht um Magie handelt[1]). Eher erinnert es an diese, wenn z. B. bei manchen Indianerstämmen die mannbaren jungen Leute nicht einmal sich selbst kratzen dürfen, um sich keine Kraft zu entziehen, oder wenn der Inder der vedischen Zeit von dieser Kraft durch Lachen etwas zu verlieren glaubte und deshalb, wenigstens wenn er beim Empfang der Somaweihe lachen mußte, die Hand vorzuhalten hatte — »zum Festhalten des Glanzes«, wie die Begründung lautet[2]). Aber vor allem besitzt vielfach der Häuptling oder König, indem von seiner tatsächlichen Macht weitergeschlossen wird, solche besonderen Kräfte und muß deshalb vor jeder Berührung mit anderen behütet werden; ja das geschieht — und damit komme ich auf die uns hier eigentlich beschäftigende Anschauung zurück — zugleich deshalb, weil seine Kräfte anderen gefährlich werden könnten. Oder wie es Frazer[3]) ausdrückt: »*The divine person is a source of danger as well as of blessing; he must not only be guarded, he must also be guarded against.*« Und nicht nur die göttliche Person selbst; auch alles, was sie angerührt hat — deshalb durfte der Mikado früher nicht die Erde betreten, sondern mußte immer herumgetragen werden. Ja andere Fürsten dürfen überhaupt nicht ihr Haus verlassen oder, wenn sie es tun, doch nicht von anderen gesehen werden.

Und ebenso wie Häuptlinge und Könige, so sind auch die Fremden tabu — denn auch ihnen schreibt man außer den besonderen

---

1) Im übrigen vgl. besonders Preuß, Globus 87, 1905, 415 ff.

2) Vgl. Oldenberg a. a. O. 429.

3) a. a. O. [3] II, 132.

Kräften und Fähigkeiten, die sie tatsächlich besitzen, noch andere zu. So halten sich vielfach die Eingeborenen namentlich von Europäern fern oder equilibrieren wenigstens erst die schädlichen Einflüsse, die von ihnen ausgehen, auf verschiedene Weise — aber davon ist hier noch nicht zu reden.

Daß die Männer bei manchen Stämmen vor dem Kampfe oder der Jagd jede Berührung mit Frauen zu vermeiden haben, liegt wohl teils daran, daß die Frauen eben das schwache Geschlecht sind und diese Eigenschaft auf die Männer übergehen würde; namentlich aber wirken auf die Frauen zu bestimmten Zeiten geheimnisvolle Kräfte ein, die anderen gefährlich werden könnten. So müssen sie sich vielfach während ihrer Periode und ebenso bei und nach der Geburt eines Kindes von anderen fernhalten; in dem kaiserlichen Palast in Tokio ist noch heute ein eigener Pavillon für derartige Familienereignisse vorhanden — zugleich auch deshalb, weil dadurch das betreffende Haus selbst tabu würde, daher bei den Primitiven häufig eine besondere Gebärhütte errichtet und dann gleich wieder abgebrochen wird. Und nicht nur die Wöchnerin, ja auch nicht nur das Kind ist tabu, sondern ebenso hie und da der Vater: daher die bekannte merkwürdige Sitte der Couvade oder des Männer-Kindbetts, die darin besteht, daß sich nach der Geburt eines Kindes der Vater von anderen fernhält, deshalb ins Bett oder die Hängematte legt und schließlich wohl gar seinerseits die Pflege des Neugeborenen übernimmt.

Ganz besonders aber muß man sich noch von Sterbenden oder Toten, d. h. den Geistern, die sie geholt haben und auch andere holen könnten, oder den (Geistern der) Verstorbenen selbst, die den Ueberlebenden feindlich gesinnt sind, fernhalten. Ja auch dasjenige, womit die Toten in Berührung gekommen sind, ist tabu — deshalb werden vielfach schon die Sterbenden in ein besonderes Haus gebracht oder es wird dasjenige, das sie früher bewohnt haben, abgebrochen; deshalb legt man hie und da schon den Sterbenden die Sterbekleider an und bettet sie selbst auf die Erde, damit ihre gewöhnlichen Kleider und ihr Bett nicht tabu werden. Tabu sind ferner diejenigen, die einen Menschen oder auch ein Tier getötet haben, manchmal sogar diejenigen, die, um sich seine Kräfte anzueignen, einen andern gegessen haben; tabu sind vor allem diejenigen, die einen andern bestattet haben, und dessen Angehörige überhaupt, besonders die Witwe: sie darf daher z. B. bei den Agutainos auf den Philippinen zunächst überhaupt nicht ausgehen und muß, wenn sie es später tut, mit einem hölzernen Pflock an die Bäume,

an denen sie vorbeikommt, anklopfen, damit alle, die in der Nähe sind, wegsehen — sonst, glaubt man, würden sie sterben; die Bäume, an die die Witwe anschlägt, sollen rettungslos verdorren. Ja noch weiter geht es, wenn der Brahmane nicht nur keinen Leichenträger sehen, sondern auch in keinen Brunnen steigen oder blicken und zu bestimmten Zeiten aus keinem tönernen Gefäß trinken darf, und wenn das alles den Sinn hat: die Erde, in die der Brunnen hinabführt, aus der der Ton stammt, gehört den Toten.

Ist man auf die eine oder andere Weise doch mit solchen feindlichen oder wenigstens unheimlichen Kräften in Verbindung gekommen, so kann man sich in derselben äußerlichen Weise auch wieder von ihnen befreien, nämlich dadurch, daß man sie abstreift, abwäscht, abbrennt, auf etwas anderes überträgt oder auch ausbricht. Die ersten Behandlungsweisen werden zugleich auf Krankheiten und Sünden angewandt, weil diese ganz im allgemeinen als dem Menschen äußerlich anhaftend gelten; so ist vielleicht schon jene Sitte durch einen Baum durchzukriechen, manchmal zu erklären. Oder Fieber beseitigt man in Indien, indem man den Kranken mit Wasser übergießt, aber so, daß von dem Wasser ein unter dem Bett befestigter Frosch überströmt wird, den man dann wohl wegwirft; daß man dazu gerade einen Frosch nimmt, dürfte den Grund haben, daß ein solches kaltblütiges Tier am meisten Fieberhitze aufnehmen zu können scheint. Freilich wenn man Gelbsucht heilen will, so streicht man den Kranken vielmehr gelb an, wäscht ihn ab und läßt das gelbe Wasser ebenfalls auf unter dem Bett angebundene Vögel, die dann wohl davonfliegen, abfließen: da ist der Gedanke wohl, daß sich gleich und gleich gern gesellt, daß die gelbe Farbe auch die Gelbsucht anziehen wird. In beiden Fällen aber wird eine Krankheit auf ein Tier übertragen; anderwärts treten dafür leblose Gegenstände oder Menschen ein, und wie Krankheiten werden, so sahen wir bereits, auch andere, natürliche und sittliche Uebel behandelt. Die Beichte ist ebenfalls ursprünglich, wie Frazer[1]) sagt, »*a sort of spiritual purge or emetic*«; man bekennt seine Sünden, um von der durch sie bewirkten Verunreinigung frei zu werden.

Doch kehren wir zu denjenigen Bräuchen zurück, durch die wirklich Kräfte irgendwie übertragen oder nicht übertragen werden sollten, so handelte es sich dabei bisher, wenngleich nicht ausnahmslos, so doch im wesentlichen, um Kräfte, die in dem ganzen betreffenden Gegenstande oder Wesen wohnend gedacht werden. Nun gibt

1) Ebd. [3] II, 214.

es aber auch Teile des menschlichen oder tierischen Körpers, die als besonders kraftbegabt gelten und die daher ebenfalls in der Magie eine besondere Rolle spielen

So zunächst — ohne daß das erst erklärt zu werden braucht — der Kopf: daher die über ganz Hinterindien und die Südseeinseln verbreitete Scheu, ihn von einem andern berühren zu lassen (ja vielleicht selbst zu berühren), daher umgekehrt die in denselben Gegenden sich findende Sitte des sog. Koppensnellens, der Schädeljagd; daher die besondere Vorliebe mancher Kannibalen für das menschliche Gehirn, daher die auch bei Kulturvölkern noch nachwirkende Verwendung von Schädeln zu Trinkgefässen [1]). Auch andere Knochen, auf denen ja die Festigkeit des Körpers beruht, teilen noch nach dem Tode des Betreffenden Kraft mit; daß es sich bei dem Reliquienkult der verschiedensten Völker namentlich um sie handelt, hat allerdings zugleich den Grund, daß sie sich eben am längsten halten.

Doch die besondere Schätzung des Kopfes kann uns außerdem noch zu der des Haares weiterführen: auch in ihm wohnen, da es sich ebenfalls besonders lange hält und zugleich sichtbar wächst, außerordentliche Kräfte. So scheren es sich Könige und Priester vielfach überhaupt nicht, andere wenigstens erst nach bestimmter Zeit und unter besonderen Feierlichkeiten; auch waschen durften es der König von Persien (Herodot IX, 110) und die römischen Damen (Plut., *quaest. Rom.* 100) nur einmal im Jahre; es ist auch als Opfer, zumal für Tote, beliebt und wird auf sie gelegt, offenbar um ihnen die in dem Haar wohnende Kraft mitzuteilen. Und ebenso wie mit den Haaren steht es aus dem gleichen Grunde mit den Nägeln: auch sie dürfen nicht oder nur unter besonderen Vorsichtsmaßregeln geschnitten werden [2]).

Die Nägel sitzen an Händen und Füßen, die ebenfalls wegen ihrer Bedeutung namentlich für den Primitiven als mit besonderen Kräften ausgerüstet gelten. Deshalb werden die Hände häufig auch als Symbol der göttlichen Macht verwendet; daß man Fingerglieder opfert, hat allerdings wohl vor allem den Grund, daß man diese Teile seines Körpers am ehesten entbehren kann. Dagegen beweist es sicher dasjenige, worum es sich hier handelt, wenn bei Kannibalen Hände und Füße besonders geschätzt sind; es war wohl auch nicht aus bloßer Rachgier zu erklären, wenn in dem jüngsten Herero-

1) Vgl. auch Mac Culloch, *Head*, ERE. VI, 532 ff.

2) Vgl. auch Sikes und Gray, *Hair and Nails*, ebd. 474 ff.



kriege den gefallenen deutschen Soldaten vielfach die Hände abgehauen wurden[1]).

Daß das Herz ebenso beurteilt wird, ergibt sich wieder aus seiner Verwendung beim Opfer namentlich der alten Mexikaner. Mehr noch gehört hierher, daß es die Kannibalen besonders gern verzehren, während umgekehrt ein nordamerikanischer Indianer meinte, Feuerwasser müßte wohl aus Herzen und Zungen hergestellt sein, denn wenn er davon getrunken hätte, dann fürchte er sich nicht und könne reden, wie sonst nie. Auch die bei uns noch üblichen herzförmigen Amulette gehen auf denselben Glauben zurück.

Mit dem Herzen werden im alten Testament und einmal auch im neuen die Nieren zusammengestellt, die wegen ihrer zentralen Lage und weil sie mit den Geschlechtsorganen in Verbindung gebracht wurden, ebenfalls als Sitz besonderer Kräfte galten; deshalb wurden sie und das sie umgebende Fett wieder gern als Opfer dargebracht oder gegessen.

Uns läßt das Herz vielmehr an das Blut mitdenken, das nun vor allem als Sitz besonderer Kraft galt und gilt. Daher wieder die hervorragende Rolle, die es beim Opfer spielt; daher auch die Sitte, Blut zu trinken und Kranken frisches Blut zuzuführen. Vielfach scheut man sich auch, das Blut selbst von Tieren zu genießen oder auch nur rohes Fleisch anzurühren. Das war auch dem Flamen Dialis in Rom verboten und ebenso, unter einem Weinspalier durchzugehen — das kann gleich hier hinzugenommen werden, weil die Tabuierung des Weines zum Teil wohl dieselbe Ursache hatte: der Wein ist Traubenblut; außerdem gilt er natürlich auch wegen der Wirkungen, die sein Genuß hervorbringt, als Sitz geheimnisvoller Kräfte.

Ja, auch wo in einem Teile des menschlichen oder tierischen Körpers (um dazu zurückzukehren) keine besonderen Kräfte angenommen werden, können die in dem betreffenden Wesen wohnenden doch durch Vermittlung jenes Teiles auf andere übergehen. Und als solche Teile gelten nun auch verschiedene Ausscheidungen des Körpers, zunächst der Speichel. Man kann mit ihm Heilungen hervorrufen oder sonst zaubern (deshalb spuckt noch der Hamburger Kaufmann auf das erste selbstverdiente Geld); ebenso kann ihn freilich, wie die Haare und Nägel, auch ein feindlicher Zauberer zum Behexen verwenden, wenn man ihn nämlich nicht sorgfältig verbirgt oder beseitigt. Schweiß, Urin und Kot werden, um den Betreffen-

1) Vgl. auch Mac Culloch, *Hand*, ebd. 492 ff.



den in seine Gewalt zu bekommen oder sich seine Eigenschaften anzueignen, sogar manchmal genossen, ebenso wie die aus der verwesenden Leiche ausfließende Jauche.

Verbreiteter ist, auch unter den Kulturvölkern noch, der Glaube an eine Kraftübertragung durch den Hauch, vermöge deren man durch Anhauchen töten oder aber auch heilen kann — und diese Behandlungsweise wenden ja auch wir bei unsern Kindern noch mit bestem Erfolge an. Die australischen Mütter glauben, ihnen durch Anhauchen überhaupt ihre Kräfte zuwenden zu können, und das vielfach bei Primitiven übliche Zahnausschlagen hat zum Teil wenigstens den Zweck, den Hauch leichter dem ἕρκος ὀδόντων entweichen zu lassen.

Mit dieser Schätzung des Hauches hängt wieder die des gesprochenen Wortes zusammen; von ihm gilt nicht nur bei Göttern, sondern auch bei Menschen: so er gebeut, so stehet es da. Deshalb die große Bedeutung, die dem Gruß und namentlich dem Segen und dem Fluch zugeschrieben wird, und zwar nicht nur bei Primitiven, sondern auch bei Kulturvölkern noch. Selbst wir gebrauchen noch den Ausdruck: es liegt ein Fluch darauf, oder wir sprechen von einer verfluchten Geschichte, als ob ein Fluch tatsächlich eine Wirkung ausübte. Und wie das Wort, so wirkt der Blick, sei es nun als guter oder als böser.

Auch der Name gilt als ein Teil der Persönlichkeit; denn er ist ihr nicht willkürlich beigelegt worden, sondern gehört ihr eben. Kennt man ihn, so hat man damit auch das betreffende Wesen in seiner Gewalt; daher die Sitte, die Gottheit bei ihrem Namen anzurufen oder aber den eigenen Namen geheimzuhalten bzw. nicht zu gebrauchen oder von anderen gebrauchen zu lassen. Ja manche Stämme gehen so weit, wenn ein neuer König ans Ruder kommt, alle mit ihm Gleichnamigen zu töten oder auch den betreffenden Wortstamm aus der Sprache zu streichen; denn schon dies würde dem König schaden, wenn sein Name mit Bezug auf andere oder in anderen Worten gebraucht würde.

Daß Dinge, die mit einem Menschen in Berührung gekommen sind, dadurch seine Kräfte in sich aufgenommen haben, hängt natürlich mit dem früher schon Erörterten zusammen, ist aber doch erst hier, wo es sich um die magische Wirkung, die nun von diesen Dingen ausgeht, handelt, zu erwähnen. So genießen z. B. arabische Frauen das Wasser, von dem Vollblutpferde getrunken haben, weil sie meinen, sie brächten dann kräftige Kinder zur Welt. Die Gallas essen auch von den Speisen eines Verstorbenen, um sich dadurch

seine Eigenschaften anzueignen, während man sich sonst allerdings zumeist von der Nahrung des Verstorbenen, ja auch der mit ihm in Berührung gekommenen, fernhält, weil man sonst in die Gewalt des Toten oder der Geister, die ihn geholt haben, kommen würde. Auch die Gottheit teilt der ihr geopferten Speise von ihrer Kraft mit, so daß man sich diese aneignen kann, wenn man nachher vom Opfer genießt — oder, scheut man sich davor, dann beriecht man es wenigstens. Von der Speise eines Häuptlings oder Fürsten darf man manchmal nicht essen, weil sie ebenso wie der Häuptling oder Fürst selbst tabu ist; ja nicht nur sie, sondern auch die Gefäße, in der sie gekocht und serviert worden ist, dürfen nicht von anderen gebraucht werden. Und ebensowenig seine Kleider oder diejenigen von anderen Personen, die tabu sind; umgekehrt borgt sich häufig eine Araberin, die kein Kind hat, das Kleid einer mit Kindern gesegneten Frau, um sich so auch deren Fruchtbarkeit anzueignen. »Mehrfach schüttet man den Samen vor dem Säen durch ein Hosenbein, um ihn fruchtbar zu machen. . . . Eine weibliche Person muß nackt um den Acker herumgehen, auf dem man säen will, oder wenigstens ihr Hemd herumtragen«[1]. Sogar die Waffe, ja die ganze Person, die einem andern eine Wunde geschlagen hat, ist dadurch ein Teil von ihm geworden, so daß, was mit ersterer geschieht, diesen betrifft; deshalb legt man in Melanesien den Pfeil, der einen getroffen hat, ins Feuchte, dann entzündet sich auch die Wunde nicht, oder, um das Gegenteil zu erreichen, legt der Feind seinen Bogen ans Feuer und nimmt heiße Getränke und scharfe Flüssigkeiten zu sich. Auch das hängt wohl damit zusammen, daß die Waffe, die eine Wunde schlug, sie wieder heilen kann — wir denken dabei natürlich jetzt vor allem an den Speer des Amfortas; ja es ist dazu gar nicht die Waffe selbst und auch keine Wunde nötig; in der griechischen Sage von Iphiklos brauchte dieser nur den Rost des Messers, mit dem er einst bedroht worden war, zu trinken, da wurde er von der Impotenz, an der er infolge jener Bedrohung litt, befreit.

Endlich gelten als Teile der Persönlichkeit noch alle Eindrücke, die man im Sitzen oder Gehen macht, der Schatten, den man wirft, und das Bild, das auf irgendwelche andere Weise von einem gewonnen wird. So kann man mit allen diesen Dingen zaubern: man braucht selbst in manchen Gegenden Deutschlands in die Fußspur eines Menschen nur Nägel einzuschlagen, dann wird er lahm; die Herero glauben sogar, wenn sie etwas Erde aus der Spur eines Löwen

1) Fehrle, Volksaberglaube der Gegenwart, RGG. V, 1913, 1704.

auf die eines Feindes werfen, dann werde diesen ein Löwe fressen. Bei den Unmatjera in Zentralaustralien darf kein Knabe in die Fußspur eines Weibes treten, sonst bekommt er ebensoviel Läuse wie sie. Und in derselben Weise, wie die Fußspur, teilt der Schatten die wohltätigen oder schädlichen Kräfte des Betreffenden mit: der Schatten eines Wundertäters heilt so gut, wie dieser selbst; fällt dagegen der Schatten eines Menschen in ein Grab, so muß auch dieser selbst bald sterben. Ebenso magert derjenige ab, dessen Schatten auf die Nahrung eines andern fiel; denn mit seinem Schatten ißt der andere zugleich ihn selbst — wenn der erstere nicht umgekehrt durch seinen Schatten der Speise ihren Nährwert entzieht und so umgekehrt der andere nichts von ihr hat. Auch mit seinem Spiegelbild bekommt man den andern selbst in seine Gewalt; deshalb dreht man in manchen Gegenden nach einem Todesfalle alle Spiegel herum, damit der Tote oder der Geist, der ihn geholt hat, nicht auch noch diejenigen mitnehmen kann, die sich in ihnen gespiegelt haben. Ja man läßt überhaupt kein Bild von sich machen, weil man damit zugleich auch selbst in die Hände eines Zauberers kommen könnte; denn was er mit dem Bilde macht, das geschieht mit dem Betreffenden selbst. Wenn der Malaye, um einen Feind zu töten, ein Wachsbild verbrennt, sagt er daher dazu: es ist nicht Wachs, das ich verbrenne, es ist Leber, Herz und Milz des N. N., das ich verbrenne. Umgekehrt geht von Bildern auch dieselbe heilsame Wirkung wie von der dargestellten Person oder Gottheit aus; deshalb tätowiert man sich ihr Bild ja auch auf die Haut oder trägt es als Amulett an sich. Mit dem Bilde kann man daher ferner das Abgebildete selbst schaffen; so bilden z. B. die Kora-Indianer Vieh nach, dann wird es ihnen tatsächlich zuteil. Und ebenso glaubten sich die Angehörigen der verschiedenen Klassen von Mithrasmysten, die man unterschied, dadurch, daß sie sich wie ein Löwe oder Rabe, Perser oder Soldat verkleideten, in diese und damit, was wenigstens die ersten beiden Klassen angeht, ursprünglich in den Gott selbst zu verwandeln, ihn anzuziehen.

Zugleich sehen wir an diesem Beispiel, sofern die »Löwen« und »Raben« sich auch wie solche benahmen, daß man nicht nur durch Nachbildung der Gestalt, sondern ebenso durch Nachahmung des Verhaltens sich in einen anderen oder etwas anderes verwandeln kann. Auch das Verhalten ist eben ein Teil des Wesens des Betreffenden, mit dem man ihn selbst in seine Gewalt bekommt. Mit anderen Worten: es handelt sich hier nicht eigentlich um einen Analogiezauber, sondern mehr eine Anwendung des Grundsatzes *pars pro*

toto[1]). Um sich vor Kälte zu schützen, ahmen die Tscheroki das Geschrei und das Verhalten des Wolfes, Hirsches, Fuchses und Opossums nach, die nicht unter der Kälte leiden sollen, und singen dann: ich bin ein Wolf, ein Hirsch, ein Fuchs, ein Opossum geworden. Vor allem aber ahmt man das Verhalten von Tieren nach, um ihre Vermehrung zu bewirken: so in den früher schon erwähnten Intichiuma-Zeremonien, oder um Tiere herbeizuziehen: so in den Jagdtänzen. Vielfach wird in ihnen zugleich die Erlegung des Wildes dargestellt; auch müssen, während die Männer auf der Jagd sind, die Frauen bestimmte Tätigkeiten treiben oder andere vermeiden. Sie müssen z. B. bei den Hottentotten Feuer brennen oder Wasser herumspritzen, damit ihre Männer sehen und zu trinken haben, dürfen aber bei anderen Stämmen sich nicht salben oder zanken — sonst würde das Wild ihren Männern entschlüpfen oder sie zerreißen usw.

Aehnlich können auch bei den Kriegstänzen die Frauen für ihre Männer eintreten, zum Beweis, daß jene wenigstens in erster Linie nicht etwa den Sinn und Zweck haben, einen Sieg zu feiern oder sich vor dem Kampfe zu ihm zu begeistern; es handelt sich vielmehr auch hier um Nachahmung eines Verhaltens, die dieselbe Wirkung haben soll, wie dieses selbst. Und deshalb können dieses Verhalten eben auch die Frauen zeigen, vielleicht nachdem sie sich vorher als Männer verkleidet haben.

Männer und Frauen in gleicher Weise können Regen hervorbringen, entweder — und dies ist die verbreitetste Form, die sich auch bei den Griechen noch fand, — dadurch, daß sie Wasser herumspritzen, oder dadurch, daß sie zunächst einmal (durch Rauchen) Wolken oder durch Nachahmung von Blitz und Donner ein Gewitter herbeiführen. Dabei wird manchmal Ursache und Wirkung verwechselt, wie das dem Primitiven und dem Ungebildeten oder Kinde ja noch jetzt begegnet. Vierkandt[2]) erzählt in dieser Beziehung: »Den Wind erklärte sich ein Kind durch das Hin- und Herschaukeln zweier großer Ulmen vor seiner Wohnung. Ein Mädchen glaubte den Wind zum Stillstand zu bringen, indem es seine Mutter, deren Haare von ihm zerzaust waren, aufforderte, sie wieder in Ordnung zu bringen, und vermeinte ebenso, den Regen aufhören zu machen, indem es seine von ihm benetzten Haare von der Mutter sich abtrocknen ließ.« Aehnlich streuen die Dieyerie Gips ins Wasser, so daß sich nicht mehr der blaue Himmel in ihm spiegelt; denn sie

1) Vgl. auch Dieterich, Mutter Erde 1905. [2]1913, 99.
2) Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 92, 1907, 44 f.

meinen, dann würde er ebenso trübe werden und sich mit Wolken überziehen.

Schließen wir daran die eigentlichen Fruchtbarkeitszauber an, so ist die Verstärkung der vegetativen und animalischen Fruchtbarkeit durch die eigene, die Kräftigung der Sonne durch Feueranzünden oder (bei Sonnenfinsternissen) durch Abschießen brennender Pfeile, wie sie der Primitive für möglich hält, in seinen Augen etwas durchaus Natürliches und also nicht als Zauber zu bezeichnen. Wohl aber handelt es sich um einen solchen, wenn man die Geburt eines Kindes dadurch herbeiführen oder wenigstens erleichtern zu können glaubt, daß man sie nachahmt; ja man tut das auch, wenn es sich um die Wiedergeburt handelt, als die man vielfach die Mannbarwerdung bezeichnet. Aehnlich glaubt man das Wachstum und das Hin- und Herwehen des Getreides dadurch befördern zu können, daß man in die Höhe springt oder sich möglichst hoch stellt oder den Sack mit dem Samen hin- und herschwingen läßt oder sich selbst schaukelt. Dieser Brauch hat allerdings manchmal vielmehr den Zweck, zu bewirken, daß die Sonne wieder höher steigt bzw. daß sie auch nach dem Sommersolstitium noch ebenso hoch steigt wie früher — das geht daraus hervor, daß er besonders zur Zeit der Winter- und Sommersonnenwende geübt wurde oder wird. Andererseits den täglichen Umlauf der Sonne glaubte man in Japan ursprünglich durch Drehung eines Rades von Osten nach Westen bewirken zu können; später sind aus diesen Sonnenrädern sog. Gebetsräder geworden, d. h. man hat auf sie Gebete geschrieben und meint, wenn man nun die Räder umdreht, so sei das so gut, wie wenn man die Gebete ebensooft wiederhole. Auch die sog. *circumambulatio*, wie wir sie bei den verschiedensten Völkern finden[1]), die Umwandlung von rechts vornherum nach links, also in der Richtung, in der auf der nördlichen Halbkugel scheinbar die Sonne ihre Bahn beschreibt und in der sich deshalb auch die Zeiger unserer Uhren drehen, hat gewiß ursprünglich den Sinn, die Bewegung der Sonne zu bewirken; später hat man vielmehr angenommen, daß man durch eine solche Umwandlung zunächst vielleicht sich selbst und dann dem Betreffenden auch die Kräfte der Sonne oder überhaupt Heil zuwenden könnte, ebenso wie durch Umwandlung in der entgegengesetzten Richtung Unheil. Ja in der Südsee meint man hier und da, auch die Sonne selbst in ihrem Lauf aufhalten zu können, wenn man aus

1) Vgl. Goblet d'Alviella, *Circumambulation*, ERE. III, 657 ff; Hillebrandt, *The Practice of Circumambulation*, *Exp. T.* 22, 1911, 420 ff.; Upright, *Circumambulation*, ebd. 563 f.



Gras eine Schlinge macht, ebenso wie man sonst durch Schürzung eines Knotens eine Bewegung zu verhindern sucht — aber auf alles das kann ich nicht näher eingehen. Ich erwähne zum Schluß noch den Sonnenzauber, aus dem, wenigstens zum Teil, das Ballspiel hervorgegangen ist: man wirft den Ball von Osten nach Westen, damit die Sonne den gleichen Weg vollenden kann.

Auch andere Spiele haben ursprünglich einen magischen Sinn; vor allem aber hat die Magie, wenn sie auch selbst nach dem Früheren nur als die Bastardschwester der Wissenschaft zu bezeichnen ist, doch vielfach zur Ausbildung von dieser geführt. Der Glaube an geheimnisvolle Kräfte, die von den Dingen ausgehen sollten, hat deren tatsächliche Kräfte entdecken lassen; so sind namentlich die Chemie und ein Teil der Medizin aus der Magie hervorgegangen. Weiterhin ist die Kunst z. T. magischen Ursprungs; manche Tänze und Aufführungen dienten von Haus aus zauberischen Zwecken[1]). Und wie steht es endlich, um zum Anfang unserer Ueberlegungen zurückzukehren, mit dem Verhältnis der Magie zur Religion?

Wir fanden, daß den Gegensatz zur Magie nicht die Religion, sondern die anderen Verhaltungsweisen gegenüber den höheren Mächten, namentlich der Kultus im weiteren Sinne des Wortes bilde; wir sahen auch, daß ursprünglich keine Seele, sondern nur Kräfte im Menschen und in den Dingen angenommen worden sind, und müssen daraus schließen, daß die Magie, die es auch mit solchen Kräften zu tun hat, im Grunde älter ist, als der Kultus, der beseelte Wesen voraussetzt. Aber wie steht es nun um das Verhältnis der Magie zur Religion selbst? Ist alles das, wovon hier die Rede gewesen ist, wirklich schon als Religion zu bezeichnen? Man kann in dieser Beziehung wirklich zweifelhaft sein; aber wenn man nun reine Magie und Religion zu trennen unternimmt, dann wird man kaum eine Grenze ziehen können, und wenn die Religion der Befriedigung des Anspruchs auf Leben dient, den die Umwelt nicht unmittelbar erfüllt, dann wird man auch die ganze Magie zu ihr rechnen müssen. Nur begreift man es, daß die Religion, später wenigstens, einen Teil der Magie verworfen hat — und so ist diejenige Auffassung von ihr entstanden, von der wir ausgingen, die sich aber eben nicht halten ließ.

1) Noch weitere segensreiche Folgen des magischen Aberglaubens behandelt Frazer, *Psyche's Task* 1907. [2]1913.



Die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie.

Von

Pfarrer Dr. Wilhelm Stählin in Nürnberg.

Die nachstehenden Ausführungen sind im wesentlichen die Wiedergabe eines Vortrags, den ich am 15. April 1914 auf der Versammlung der Freunde der Christlichen Welt in Nürnberg gehalten habe. Der Vortrag ist in seiner ursprünglichen Form in der »Christlichen Welt« Nr. 30, 31, 32 vom 23. Juli, 30. Juli, 6. August 1914 erschienen und damals, wie es nicht anders sein konnte, in dem großen und erschütternden Geschehen untergegangen. Ich hatte die Absicht, die hier kurz angedeuteten Erscheinungsformen des religiösen Wahrheitsanspruchs auf breiter Grundlage an den verschiedenen großen geschichtlichen Typen aufzuzeigen; dazu bin ich heute außerstande. Aber die Frage selbst zu stellen und die möglichen Wege ihrer Beantwortung zu zeigen, erscheint mir heute erst recht notwendig. Nähere Beschäftigung mit der Phänomenologie, zu der mich die Kriegsjahre in seltsamer Verknüpfung geführt haben, konnte mir nur das Recht und die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung bestätigen, die man heute vielleicht eine phänomenologische zu nennen geneigt wäre. Den Gedankengang mit gelehrten Auseinandersetzungen zu belasten, verbot der knappe in diesem Band zur Verfügung stehende Raum.

Es soll die Frage erörtert werden, ob und in welchem Sinn die Wahrheitsfrage Gegenstand der religionspsychologischen Untersuchung sein kann und sein muß. Zunächst bestand unter den religionspsychologischen Forschern eine seltene Einmütigkeit in dem negativen Grundsatz, daß die Wahrheitsfrage vollkommen außerhalb der Aufgaben und Möglichkeiten der Religionspsychologie liege. Demgegenüber hat, wie bekannt, G. Wobbermin [1]) die entgegengesetzte These vertreten: Die Wahrheitsfrage gehöre in die Religionspsychologie hinein, und gerade dies sei der Hauptfehler der bisherigen Religionspsychologie, die wesentliche Ursache ihrer Unfruchtbarkeit, daß sie die Wahrheitsfrage aus ihrem Betrieb ausgeschaltet hat. — Es ist notwendig vor allem vollkommene Klarheit zu schaffen darüber, was mit der Wahrheitsfrage gemeint sein soll. Niemand wird darunter zunächst etwas andres verstehen als die Frage nach der Wahrheit der Religion. Dies ist natürlich in gewissem Sinn die Kardinalfrage der

1) Vgl. die Auseinandersetzung mit G. Wobbermin im 1. Bd. dieses Archivs S. 279 ff. und die sich daran schließende Diskussion in dem vorliegenden Band.



Religion: Ist das wahr, was in der Religion, richtiger: in einer bestimmten Religion, geglaubt wird? Sind die Gegenstände, von denen das fromme Gemüt redet, etwas wirklich Existierendes, oder sind sie nur Gebilde einer frommen Phantasie? Ist die Geltung berechtigt, die die Religion für ihre Weltbetrachtung und Lebensdeutung beansprucht? Das ist die Wahrheitsfrage der Religion. Wer sie überhaupt stellt, wird sie für die weitaus wichtigste Frage halten, die in bezug auf die Religion überhaupt gestellt werden kann. Aber es ist eine Frage, die vollkommen außerhalb der psychologischen Betrachtungsweise liegt. »Wahr« und »falsch«: das ist eine Unterscheidung, die innerhalb der Psychologie überhaupt keinen Sinn hat. Ob unsre Sinneswahrnehmungen richtig sind, ob ihnen reale Gegenstände entsprechen, ob diese diejenigen Qualitäten wirklich besitzen, die wir an ihnen wahrzunehmen glauben, das ist keinesfalls in unserem Bewußtsein zu konstatieren, ist also nicht Gegenstand der Psychologie. Die Wahrheit unserer Ueberzeugungen, die Geltung unserer Erlebnisse ist selbst nicht ein Merkmal des psychischen Erlebens.

Es taucht immer wieder das Mißverständnis auf, als ob die Religionspsychologie diese Wahrheitsfrage in einer Art Geringschätzung beiseite schiebe. Man wirft ihr vor, sie mache alles zum subjektiven Erlebnis, zu einer innermenschlichen Angelegenheit und raube damit der Religion ihren eigentlichen Wert; denn die Religion lebe ja von ihrer Wahrheit. Das ist natürlich Unsinn. Wenn es einzelne Religionspsychologen gibt, die einem solchen Psychologismus huldigen, so darf man für einen solchen Mangel an erkenntnistheoretischer Besinnung nicht die Religionspsychologie überhaupt verantwortlich machen. Die Religionspsychologie kann einfach in dieser Frage weder Ja noch Nein sagen. Sie gibt vollkommen zu, daß ein klares Ja oder Nein auf diese Frage viel wichtiger und interessanter wäre als alles, was sie selbst, die Religionspsychologie, untersuchen kann; aber sie kann gar nicht anders als sich in der ganzen Frage nach der Wahrheit der Religion für vollkommen inkompetent erklären, weil die Untersuchung menschlicher Seelenvorgänge und Erlebensweisen niemals eine Antwort auf diese Frage gestattet. *Die Wahrheitsfrage gehört in die Religionspsychologie nicht hinein.*

Es sei denn, daß das Wort Wahrheitsfrage etwas vollkommen andres bezeichnen soll, als die Frage nach der Wahrheit der Religion. Wobbermin hat seine These, daß die Religionspsychologie die Wahrheitsfrage nicht ausschalten dürfe, mit einem eigentümlichen Argument begründet. Die Wahrheitsfrage, oder richtiger der Wahrheits-

anspruch, spiele in jeder Religion eine ausschlaggebende Rolle; der Anspruch, Wahrheit zu besitzen, sei ein wesentliches Merkmal jedes religiösen Bewußtseins. Also müsse auch die Religionspsychologie, wenn sie wirklich Religionspsychologie sein wolle, sich mit der Wahrheitsfrage beschäftigen.

Dieser Gedankengang kann nur den berechtigten Sinn haben, daß die Religionspsychologie die Wahrheitsfrage, wie sie in der Religion selbst aufgeworfen wird, den Wahrheitsanspruch, den die Religion tatsächlich erhebt, in den Kreis ihrer Untersuchung einbeziehen muß. Sie ginge an einem wichtigen Bestandteil der Religion, an einem wesentlichen Stück ihrer psychischen Wirklichkeit vorbei, wenn sie sich dieser Aufgabe entziehen wollte. Aber sie untersucht den Wahrheitsanspruch als ein psychisches Phänomen. Sie besinnt sich auf das Wesen dieses Anspruchs, ohne sein Recht und seine Geltung prüfen zu können. Sie sieht sich vor die Tatsache gestellt, daß religiöse Menschen von Wahrheit reden, daß ein frommer Glaube beansprucht, wahr zu sein, daß die religiöse Ueberzeugung von ihrer eignen Richtigkeit und Allgemeingültigkeit durchdrungen ist. Ob diese Ansprüche berechtigt sind, das kann die Religionspsychologie nicht entscheiden. Aber diese Ansprüche selbst — ganz abgesehen von ihrer Berechtigung — sind Gegenstand religionspsychologischer Betrachtung. Es liegt mir alles daran, diese Fragestellung in ihrem Unterschied von jeder religionsphilosophischen oder dogmatischen Fragestellung so klar als möglich hervortreten zu lassen. Man muß sich einmal vollkommen frei machen von dem eigenen religiösen Wahrheitsinteresse, von der Frage, ob diese oder jene Religion wahr sei, ob es dies oder jenes Objekt des Glaubens wirklich gebe. Das mögen ungeheuer wichtige Fragen sein; aber daneben oder vielmehr davor erheben sich Fragen ganz andrer Art, psychologische Fragen nach der Natur dieses Wahrheitsinteresses. Wir besinnen uns auch nicht über die Rolle der Ueberzeugungen in dem gesamten Komplex des religiösen Bewußtseins; wir setzen diese Rolle einfach voraus, oder vielmehr, wir lassen es dahingestellt, welche Rolle die Ueberzeugungen überhaupt spielen; wir lassen auch die überaus wichtige Frage ganz beiseite, worauf sich denn die starke Sicherheit, die allen Zweifeln überlegene Gewißheit gründet, mit der der Fromme seine Glaubensüberzeugung hat und ausspricht; wir gehen lediglich der Frage nach, wie, psychologisch betrachtet, das Wahrheitsinteresse oder der Wahrheitsanspruch aussieht, der den religiösen Ueberzeugungen — angeblich oder wirklich innewohnt. Wenn wir das religiöse Bewußtsein analysieren, stoßen wir da auf so etwas Aehnliches wie eine Wahr-

heitsfrage oder ein Wahrheitsinteresse oder einen Wahrheitsanspruch? Wie sieht diese Seite des religiösen Bewußtseins im einzelnen aus? Wie läßt sie sich beschreiben? Was ist mit »Wahrheit« hier eigentlich gemeint? Ist dieser Anspruch Wahrheit zu besitzen und zu vertreten eine eindeutige, sich gleichbleibende, in allen Religionen in gleicher Weise wiederkehrende Größe? Oder gibt es hier verschiedene Formen und Typen? Entspricht das Bild, das uns üblicherweise von dem »Wahrheitsanspruch der Religion« gezeichnet wird, der Wirklichkeit? Welche Rolle spielen die hieher gehörigen Bewußtseinstatsachen im Ganzen des religiösen Bewußtseins? Stehen sie im Vordergrund? Gibt es hier feste Regeln, oder kann diese Rolle in verschiedenen Religionen eine verschiedene sein? Welche Veränderung erleidet das Ganze des religiösen Bewußtseins, wenn dieser Wahrheitsanspruch anders geartet ist, oder wenn er gänzlich fehlt? Und eine neue Kette von Fragen schließt sich an, sobald wir die inhaltliche Seite dieses Wahrheitsanspruchs, wie billig, ins Auge fassen (eine Frage, die gerade auch bei Wobbermin im Vordergrund des Interesses steht, die aber bei der gegenwärtigen Untersuchung bewußt beiseite gesetzt wird): Wofür wird denn eigentlich ein solcher Wahrheitsanspruch erhoben? Die psychologische Aufgabe ist dabei eine doppelte. Wir haben zunächst einfach die Wirklichkeit zu sehen und zu beobachten. Wir haben festzustellen und zu beschreiben, welche psychischen Vorgänge, Verhaltungsweisen, Einstellungen da und dort gemeint werden, wenn geredet wird von einem »Wahrheitsanspruch«. Diese Aufgabe einer Deskription ist weitaus die wichtigste. Erst dann können wir an die zweite Aufgabe herantreten, festzustellen, ob es etwa regelmäßige Zusammenhänge, Beziehungen, Korrelationen zwischen bestimmten Formen des Wahrheitsanspruchs und bestimmten Religionsformen gibt. Aber es ist gar nicht von vornherein ausgemacht, ob es solche Gesetzmäßigkeiten überhaupt geben kann.

Hier also liegt der Umkreis von Problemen, in welchen sich die Religionspsychologie durch den Wahrheitsanspruch der Religion geführt sieht. Zur Beantwortung bieten dem durch Selbstbeobachtung geschärften und verfeinerten Auge des Forschers die religiösen Dokumente aller Zeiten eine unendliche Fülle von Material. — Nur wird man es nicht rechtfertigen können, diesen Problemkreis als »Wahrheitsfrage« zu bezeichnen. Zunächst einfach darum, weil das Wort »Wahrheitsfrage« alsbald zu der Frage nach der Wahrheit der Religion hinübergleiten läßt, also in ein Gebiet, das ganz außerhalb aller Psychologie bleibt und bleiben muß. Aber das Wort wirkt auch darum irreführend, weil — wovon später mehr wird geredet werden

müssen — das religiöse Bewußtsein normalerweise nicht nach Wahrheit fragt, sondern die Wahrheit zu haben beansprucht.

Der Ausdruck »die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie« nimmt dadurch einen paradoxen Sinn an. An die Spitze unsrer Ueberlegungen gestellt, soll er zeigen, daß es ein verkehrtes und unberechtigtes Schlagwort ist; aber ich glaube das Richtige, die innerste Tendenz dieses Schlagworts zu treffen, wenn ich wiederhole: Die Religionspsychologie hat mit aller Energie den Wahrheitsanspruch der Religion in der Mannigfaltigkeit seiner psychischen Verwirklichung zu untersuchen[1]).

Diese Fragestellung ist im großen und ganzen ziemlich neu. Man braucht nur irgendein Buch über das religiöse Erkenntnisproblem aufzuschlagen — man wird sehr eingehende Erörterungen über den Erkenntniswert der religiösen Erfahrung, über Glaube und Wissen, über die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verteidigung der religiösen Ueberzeugung oder die Möglichkeit einer außerwissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis, mit einem Wort, über die Wahrheitsfrage finden. Aber kaum irgendwo ist die Frage auch nur aufgeworfen, geschweige denn beantwortet, wie denn eigentlich »der Wahrheitsanspruch der Religion tatsächlich« — ich wiederhole tatsächlich, abgesehen von seinem Recht — beschaffen ist [2]).

Der vorliegende, tastende Versuch, diese Dinge näher kennenzulernen, untersteht der schärfsten Kritik. Hier wird nur unternommen, einmal die Frage selbst so klar als möglich zu stellen und anzudeuten, in welcher Weise etwa die Religionspsychologie sich dieses ihres neuen Gegenstandes bemächtigen könnte.

Eine letzte Vorbemerkung kann ich nicht unterdrücken. »Wahrheit« ist ein ganz außerordentlich stark gefühlsbetontes Wort, ein Wort, das sozusagen einen Heiligenschein um sich hat. Solche Wörter

1) Wobbermin scheint in seiner Erwiderung (vgl. S. 200 ff. dieses Bandes) neben dem Wahrheitsinteresse des untersuchten religiösen Bewußtseins und dem des untersuchenden Theologen etwas Drittes, nämlich das Wahrheitsinteresse als solches für das Wesentliche zu erklären. Aber gibt es solches Interesse, das nur ein Interesse an etwas, aber eigentlich nicht das Interesse irgend jemandes ist? Meinen Nachweis, wie sehr sich bei W. eben das Wahrheitsinteresse des systematischen Theologen in die Untersuchung eingeschoben und das Ergebnis der ganzen Analyse gefärbt hat, hat W. zu widerlegen gar nicht versucht.

2) Eines der wenigen Bücher, in denen die Untersuchung dieser Tatbestände ernstlich in Angriff genommen wird, ist H. Maiers »Psychologie des emotionalen Denkens«, auf deren ausführliche Besprechung in diesem Bande ich ausdrücklich verweise. Unsere Fragestellung liegt aber ganz auf der Linie der phänomenologischen Untersuchungen und ich erwarte, daß von dort her das hier aufgeworfene Problem eine entscheidende Klärung erfahren wird.



sind für wissenschaftliche Auseinandersetzungen gefährlich. Unwillkürlich sträuben wir uns dagegen, sie genau unter die Lupe zu nehmen und ihnen ihren Nimbus zu rauben. Es klingt für viele Ohren frivol, wenn man so nüchtern als möglich fragt: Was soll Wahrheit bedeuten? Aber wer die psychische Wirklichkeit in scharfer Beleuchtung, statt in einem künstlichen Dämmerlicht sehen will, der muß stets sein Augenmerk darauf richten, was für verschiedene Tatbestände sich hinter diesem nur scheinbar klaren Terminus »Wahrheitsanspruch« verbergen. In der Tat sind es sehr verschiedene und verschiedenartige psychische Verhaltungsweisen, die man unter dem Sammelnamen »Wahrheitsanspruch« zusammenzufassen gewohnt ist. Ich meine fünf Gruppen unterscheiden zu können.

I.

Wenn man von einem Wahrheitsanspruch der Religion redet, so wird man meist die Tatsache im Auge haben, daß der religiöse Glaube von der Wirklichkeit seiner Gegenstände überzeugt ist. Wer an Gott glaubt, der ist selbstverständlich überzeugt, daß es einen Gott gibt. Wer überhaupt religiöse Vorstellungen hat, ist dessen selbstverständlich gewiß, daß mit diesen Vorstellungen etwas Wirkliches gemeint ist [1]).

Und doch wäre es — psychologisch betrachtet — nicht richtig zu sagen, daß das religiöse Bewußtsein die Realität seiner Gegenstände behaupte. Es setzt vielmehr diese Realität stets und unbedingt voraus. Es ist für den Religiösen etwas ganz Selbstverständliches, daß der Geist, vor dem er sich fürchtet, der Gott, dem er vertraut, der Himmel, auf den er wartet, der Teufel, den er bekämpft, daß das »etwas« ist. Wenn man etwa Messers Schilderung des naiven Realismus (Erkenntnistheorie S. 41 ff.) liest, so gewinnt man zugleich ein durchaus angemessenes Bild des religiösen Realismus. Es besteht in der Tat eine vollkommene Analogie zum naiven Realismus, mit welchem der Mensch, sofern er nicht gerade Erkenntnistheorie treibt, den Dingen der Außenwelt gegenübersteht. Er rechnet mit ihnen als mit wirklichen Dingen; er weiß, daß er mit ihnen rechnen darf und rechnen muß. Wir rechnen mit der Wand, indem wir uns an sie lehnen, oder indem wir es vermeiden mit dem Kopf gegen sie zu rennen; wir rechnen mit der Speise, durch die wir

1) Das vieldeutige Wort »Vorstellungen« suche ich in diesem Zusammenhang möglichst zu vermeiden. Wo ich es gebrauche, sind darunter selbstverständlich nicht nur sinnliche (visuelle) Repräsentationen dessen, woran geglaubt wird, sondern alle Gegenstände überhaupt verstanden, auf die sich der Glaube richtet.



unserm Körper neue Kraft zuführen können; wir rechnen mit dem Ton und dem Laut, durch die wir unsren Gemütszuständen Ausdruck verleihen und uns miteinander verständigen können; wir rechnen mit allen diesen und tausend anderen Dingen als mit wirklichen Dingen, — aber es fällt uns gar nicht ein, ihre Existenz zu behaupten. Ganz ähnlich scheint mir die Art zu sein, wie das religiöse Bewußtsein seine Gegenstände als wirkliche Dinge voraussetzt, mit denen man rechnen muß und rechnen darf. Gerade auch in diesem erkenntnistheoretischen Sinn ist es eine völlig zutreffende Beschreibung des religiösen Realismus, wenn gelegentlich gesagt worden ist, »glauben« heiße auf Gott rechnen und mit Gott rechnen. Die Realität der Gegenstände ist für den frommen Glauben so wenig wie für den »naiven Realismus« in seiner Stellung zu den Dingen der Außenwelt ein eigener Bewußtseinsinhalt. Wir haben nicht 1. die Ueberzeugung, daß es einen Gott gibt und 2. die Gewißheit, daß wir uns auf diesen Gott verlassen dürfen oder in irgendeiner anderen Beziehung zu ihm stehen; sondern wir vertrauen dem Gott, über dessen Wirklichkeit wir uns gar nicht erst Gedanken machen. Es ruht auf instinktiver psychologischer Einsicht, wenn Luther in seinem Kleinen Katechismus den Glauben nicht mit Aussagen über Gottes Dasein, sondern mit der ganz persönlichen Aussage erläutert: »Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat . . . .« H. Maier hat diesen Tatbestand so formuliert: »Kein Existenzialurteil über Gott, sondern ein Urteil, in welchem Gott als wirklich gedacht wird« (S. 504). Anders ausgedrückt: Dem Glauben sind seine Gegenstände unmittelbar gewiß; sie werden von ihm als wirklich vorausgesetzt. Die Objektivierung (Maier), die »Realisierung« (Külpe) ist in jeder religiösen Vorstellung schon enthalten, der Satz von der Realität (das Existenzialurteil) ist nicht ein Bestandteil des unmittelbaren religiösen Glaubens [1]).

Aber wird dann nicht doch ausdrücklich das Recht dieser Voraussetzung untersucht und die Realität der religiösen Gegenstände behauptet? Gewiß, aber das kann nur dann geschehen, wenn überhaupt die Möglichkeit ihrer Nichtexistenz in Betracht gezogen worden ist. Solche Fragen stellt das erkennende Denken, aber nicht das religiöse Bewußtsein. Allerdings, wenn einmal diese Frage aufgetaucht ist, dann wird sich der Glaube dessen bewußt, was er bisher als unmittelbar gewiß hingenommen, und er bejaht und behauptet

1) Das gleiche hat Wundt für das mythologische Denken nachgewiesen: »Das ist die Eigenschaft aller ursprünglichen mythologischen Vorstellungen, als unmittelbar gegebene Wirklichkeit zu erscheinen« (Völkerpsychologie II, Mythus und Religion S. 70).



bewußt, was er bisher als selbstverständlich vorausgesetzt hat. Aber auch dann ist seine Art, den Realitätscharakter zu behaupten, eine völlig andre, als wenn etwa das wissenschaftliche Denken in der Metaphysik zur Bejahung einer transzendenten Wirklichkeit emporsteigt. Mühsam und vorsichtig, sich in jedem Augenblick jedem möglichen Zweifel offen haltend, klimmt das Denken von Stufe zu Stufe weiter empor und wagt es schließlich, die Existenz Gottes als eine immerhin unanfechtbare Hypothese zu empfehlen oder den Theismus als die wahrscheinlichste und beste Metaphysik zu proklamieren. Man muß sich darüber klar sein, daß solche Existenzialurteile psychisch völlig anders aussehen, als wenn der Glaube sich auf die angefochtene Wirklichkeit seines Gottes und seines Himmels besinnt. Man braucht nur etwa die betreffenden Stücke in irgendeinem Lehrbuch der Philosophie mit den Reden des Propheten Jesaja zu vergleichen, um diesen Unterschied zu spüren. Unsre These trifft also vollkommen zusammen mit dem biblischen Gedanken, daß die Behauptung der Realität Gottes keine Aussage des frommen Bewußtseins ist (vgl. Jak. 2, 19). Beweise für das Dasein Gottes sind eben deswegen kein religiöses, sondern ein theologisches oder religionsphilosophisches Interesse. Erst das Bedürfnis nach Auseinandersetzung mit anderen Zweigen des menschlichen Geisteslebens und das Bedürfnis, die religiöse Position vor dem Forum der wissenschaftlichen Betrachtungsweise zu rechtfertigen, die unausweichliche Notwendigkeit, die religiösen Vorstellungen in das Gesamtbild des Wirklichen einzuordnen, geben einen Anlaß, von der Realität der religiösen Objekte zu reden. Der ganze Begriff der Realität ist nicht in der lebendigen Frömmigkeit, sondern in der erkenntnistheoretischen Besinnung daheim. Seine Anwendung auf Gegenstände des religiösen Glaubens bedeutet immer eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.

Wenn man sich dies klargemacht hat, so wird man mit viel größerer Unbefangenheit der Frage nachgehen, ob das religiöse Bewußtsein unter allen Umständen diesen gegenständlichen Charakter hat und von diesem selbstverständlichen Objektivierungsakt begleitet ist, oder ob es Ausnahmen von dieser Regel gibt. Werden in jeder Art von Religion »Gegenstände als wirklich vorausgesetzt«?

Hierbei sind zwei Dinge auseinanderzuhalten.

Wenn die Gegenstände des Glaubens ausdrücklich als nichtexistierend, als Erzeugnisse des menschlichen Geistes, als bloße Phantasieprodukte aufgefaßt werden, so verliert mit innerer Notwendigkeit der Gedanke an diese Gegenstände jenen Ernst und jene Wirkungskraft, die sie in der lebendigen Frömmigkeit haben. Eben

an diesem Punkt liegt der entscheidende Unterschied zwischen dem religiösen und dem ästhetischen Verhalten. Der ästhetische Genuß ist nicht nur gleichgültig gegenüber der Frage nach der Existenz der von der Phantasie ergriffenen Gegenstände, sondern er lebt gerade davon, daß er seine Welt eben nicht einordnet in die Wirklichkeitswelt. Das herabgeminderte Wirklichkeitsgefühl, die Ausschaltung des Objektivierungszeichens (vgl. die hierher gehörigen Abschnitte in Volkelts Aesthetik) ist geradezu ein wesentliches Merkmal des ästhetischen Verhaltens. Darum kann auch der »Ungläubige« stimmungsvolle Gottesdienste künstlerisch erleben, weil er es ganz und gar unterläßt, nach der »Wirklichkeit« der Gegenstände zu fragen, denen diese Andacht gilt. Das eben ist das Unkünstlerische an dem religiösen Verhalten, daß es seine Gegenstände ernst nimmt und mit ihnen rechnet; es ist ihm unerträglich, die Glaubensvorstellungen anzusehen als Erzeugnisse der schaffenden Phantasie, als Fiktionen, die man nur zu bestimmtem Zweck behandelt, als ob sie mehr und anderes wären. Der »Illusionismus« verträgt sich nicht mit dem religiösen Gefühl. Das ist so selbstverständlich, daß ein Beweis kaum nötig ist.

Und doch scheint es seltene Ausnahmen zu geben, Menschen, die ein warmes religiöses Gefühl mit einem klar ausgesprochenen theoretischen Unglauben zu verbinden vermögen. Sie fühlen sich, wenn ihr Verstand sie vor die Frage nach der Existenz der religiösen Gegenstände stellt, gezwungen ihren eignen Glauben als Illusion aufzufassen, aber sie rechnen mit den Gegenständen ihres Glaubens, als ob sie wirklich vorhanden wären und ihr Herz hängt mit inniger Wärme an den gleichen Objekten, an die sie gar nicht zu »glauben« vorgeben. Diese eigentümliche und zwiespältige Verhaltungsweise ist wie alle hierher gehörigen Erscheinungen noch kaum näher erforscht und untersucht worden. Es scheint sich um Menschen zu handeln, bei denen ein stark entwickeltes theoretisches Denken doch keineswegs das gesamte Lebensgebiet zu beherrschen vermag, bei denen, um mit H. Maier zu reden, das kognitive und das emotionale Denken weithin seine besonderen Wege geht; ein seltsamer Beleg dafür, wie starke Widersprüche der Mensch gerade auf diesem zentralsten Gebiet des Lebens verträgt (wovon in späterem Zusammenhang mehr zu sagen sein wird). Aber in jedem Fall handelt es sich hier um seltene Ausnahmeerscheinungen, und es ist erst die Frage, ob sie von dauerndem Bestand sein können. Aufs Ganze gesehen, ist es sicherlich verkehrt, wenn man in dem normalen religiösen Bewußtsein dieses »Als ob« des Illusionismus als feststehendes Merkmal, als

eigentliches Wesen des frommen Glaubens finden wollte. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Ist einmal die Frage nach der Existenz der Glaubensgegenstände aufgeworfen, so findet sich der Glaube in leidenschaftlichem Gegensatz ebenso zu der Illusion des ästhetischen Verhaltens wie zu der Fiktion reflektierender Skepsis und behauptet mit Nachdruck, was er als selbstverständlich vorausgesetzt hat: »Es gibt einen Gott«.

Viel wichtiger ist das andre: das religiöse Bewußtsein ist überhaupt nicht immer »gegenständlich« orientiert. Wir haben bisher vorausgesetzt, daß es dem religiösen Verhalten wesentlich sei, an bestimmte Gegenstände zu glauben, diese seine Vorstellungen ernst zu nehmen und mit ihrer Wirklichkeit selbstverständlich zu rechnen. Aber eben dies ist durchaus nicht immer der Fall. Neben den Akten des Gegenstandsbewußtseins gibt es eine zuständliche Bewußtseinsform (wobei dahingestellt bleibe, ob diese ohne weiteres mit dem Gefühl gleichgesetzt werden darf). Nicht als ob Gegenstände des Glaubens geleugnet oder als Illusion angesehen würden, aber es spielen überhaupt solche Gegenstände keine entscheidende Rolle. Der eigene Gemütszustand ist allein im Bewußtsein; starke Gefühlserlebnisse sind vorhanden, ohne daß man sie eigentlich als Gefühle »an etwas« oder »über etwas« erlebt. Man kann natürlich logisch nachweisen, daß jedes Gefühl, selbst jede Gefühlsrichtung, irgendein Gefühlsobjekt zum Korrelat hat, und kann mit Berufung darauf auch aus den Aeußerungen gefühlsbestimmter Frömmigkeit, »den theoretischen Gehalt des Glaubens« zu erheben versuchen (vgl. H. Maier S. 254 ff.; Messer, Erkenntnistheorie S. 166 ff.), aber die psychologische Beobachtung läßt uns an der Tatsache nicht vorübereilen, daß eben in bestimmten Frömmigkeitstypen dieser theoretische Gehalt, diese Gegenständlichkeit so gut wie keine Rolle spielt. Das ist namentlich das Gepräge aller Mystik. Hier ist immer wieder eine Tendenz lebendig gewesen, die Gegenstände des Glaubens möglichst in einem Nebel der Unbestimmtheit verschwimmen zu lassen; man hat sie durch sublime und farblose, durch rein negative oder widerspruchsvolle Prädikate aller Gegenständlichkeit entkleidet und gerade darauf ganz verzichtet, irgendwelche geglaubten Gegenstände in die Wirklichkeitswelt einzuordnen. Oder wie sollte ein Gott, der die namenlose Nichtigkeit ist (Suso) mit irgendwelchen Gegenständen zusammengebracht werden? Statt vieler Beispiele, wie sie etwa bei Meister Eckehart oder irgendeinem anderen Mystiker in reichster Auswahl zu finden wären, nur eine Stelle aus Bhagavadgita IX, 16 ff.:

»Ich bin das Opfer, Gottesdienst, der Manen Trank, das heilige Kraut,
Das Opferlied, das Opferschmalz, das Feuer und die Spende ich!
Ich bin der Vater dieser Welt, bin Mutter, Schöpfer, Ahnherr auch,
Bin Lehre, Läuterung, heilges Ohm, bin Rik, Sâman und Yaius auch,
Weg, Erhalter, Herrscher, Zeuge, Wohnort, Zuflucht und guter
Freund,
Ursprung, Vergehen, fester Stand, der Schatz, der ewge Same auch.
Ich bin Unsterblichkeit und Tod, bin Sein und Nicht-Sein.

Was hat es gegenüber solchen Aussagen für einen Sinn, von Glaubensgegenständen zu reden, die in dem ursprünglichen »Akt« mit dem »Objektivierungszeichen« versehen wären? Eben diese Art von Frömmigkeit nimmt aber heute, wo sich von vielen Seiten gegen das offizielle Christentum aller Konfessionen der Vorwurf des Rationalismus erhebt, vermehrte Bedeutung für sich in Anspruch. Die ganze moderne Mystik — ich sehe von der klassischen heute neu entdeckten mystischen Literatur ab und nenne nur beispielsweise so verschiedenartige religiöse Persönlichkeiten wie Johannes Müller, Paul Eberhardt, Reiner Maria Rilke, Ricarda Huch, Theowill Uebelacker, Rabindranath Tagore — ist nicht gegenständlich gerichtet; ähnlich aber liegen die Dinge in der ganzen durch Emerson, Trine, Marden, gekennzeichneten Bewegung. Einerlei ob mystische Versenkung sich dem wesenlosen Grunde zuwendet, auf den man gar nicht das Seinsurteil anwenden kann, oder ob religiöse Spekulation in blassen und blutleeren Ideen schwelgt: dennoch kann das religiöse Gefühl selbst warm und lebendig sein und vermag sich zu einem hinreißenden Schwung religiöser Begeisterung zu erheben. Höffding [1]) hat in einer feinsinnigen Weise darüber geschrieben, ob solches »kosmische Lebensgefühl« noch den Namen »Religion« tragen kann, und hat diese Frage bejaht. Zu ausschließende Namen tragen immer die Gefahr in sich, daß man leicht die Wirklichkeit, soweit sie ihnen nicht entspricht, überhaupt übersieht. Robert Jelke [2]) dagegen spricht denjenigen Geistesbewegungen, die wie Mystik und Buddhismus »einer zentral bestimmten Vorstellung vom Transzendenten entbehren«, den Charakter als Religion ab; sein Urteil entspricht einer verbreiteten theologisch bestimmten Denkweise. Ueber den Namen Religion zu streiten ist vollkommen zwecklos, wenn nur gesehen und gewürdigt wird, daß es einen Frömmigkeitstypus gibt, der eben nicht — in der oben dargelegten Weise — mit als wirklich vorausgesetzten Gegenständen rechnet.

1) Religionsphilosophie, deutsch von Bendixen. Leipzig 1901 S. 98 ff.
2) Das Problem der Realität und der christliche Glaube. Leipzig 1916 S. 110 ff.

Hier handelt es sich gar nicht um die Frage nach dem Recht oder dem Wert eines solchen Frömmigkeitstypus. Aber wenn es diesen Typus überhaupt gibt — und darüber scheint mir kein Zweifel möglich —, so kann man von einem solchen religiösen Bewußtsein jedenfalls nicht sagen, daß es die Wirklichkeit seiner Gegenstände voraussetzt. Der Gegenstand soll ja möglichst verflüchtigt werden, er soll gar nicht »etwas sein«. Der Mittelpunkt ist ein völlig anderer. Es hat also hier seinen Sinn verloren, von einem Wahrheitsanspruch im Sinn der Realitätsvoraussetzung zu reden.

Bisher wurde das religiöse Bewußtsein unter dem Gesichtspunkt betrachtet, ob und in welchem Sinn es von seinen Gegenständen Realität aussagt. Wir haben gefunden, daß diese Realität überhaupt keine religiöse, sondern eine außerreligiöse Behauptung ist, daß vielmehr das religiöse Bewußtsein mit seinen Gegenständen als mit etwas Wirklichem rechnet, daß aber nicht unbedingt allem religiösen Denken und Fühlen diese Gegenständlichkeit anhaftet.

2.

Aber wir haben nicht nur Gegenstände des Glaubens, sondern wir haben einen bestimmten Glauben in bezug auf diese Gegenstände. Wir sagen etwas aus von unsern Glaubensobjekten; wir haben religiöse Ueberzeugungen und sind selbstverständlich davon überzeugt, daß unsre Ueberzeugungen wahr sind. Jede religiöse Gemeinschaft, zum mindesten jede Kirche schafft einen festen Ausdruck für die in ihr geglaubten religiösen Ueberzeugungen. Alle solche Lehren und Dogmen wollen wahr sein.

Hier scheint nun das Urteil sehr einfach und ganz unwidersprechlich zu sein, daß die Religion unbedingt und überall für ihre Ueberzeugungen Wahrheitsanspruch erhebt. Und dennoch ist es nicht unnötig, diese These genauer zu prüfen.

Wieder müssen wir uns darüber Rechenschaft geben, was denn »Wahrheitsanspruch« eigentlich bedeutet. Genau genommen können nur Urteile »wahr« sein. Wir nennen ein Urteil wahr, wenn es einem bestimmten Sachverhalt entspricht. Es ist klar: Wenn wir ein wissenschaftliches Urteil fällen, so erheben wir bewußt den Anspruch damit einen objektiven, d. h. von uns selbst unabhängigen Tatbestand richtig zu beschreiben. Nicht minder, wenn wir im täglichen Leben ein Urteil aussprechen. Wenn wir sagen: »Es regnet« oder »der Montblanc ist der höchste Berg in Europa« oder »Cäsar besiegte die Gallier«, so meinen wir damit »etwas« und sind überzeugt, daß

»es« sich wirklich so verhält. Ist nun auch in dem religiösen Bewußtsein etwas Aehnliches vorhanden? So ist es in der Tat. Wenn wir von Gott irgend etwas aussagen, z. B. daß er die Welt geschaffen hat, oder daß er uns Menschen gnädig gesinnt sei, so will selbstverständlich diese Aussage — für unser Bewußtsein — wahr sein, d. h. wir wollen damit etwas aussagen, was sich wirklich — ganz abgesehen von unserm Urteil — so verhält. Es ist keinesfalls richtig, wenn H. Maier zu sagen scheint, daß das religiöse Denken, so wie überhaupt alles emotionale Denken, gar nicht einen objektiven Tatbestand richtig wiedergeben will; auch die Behauptung, die eine Zeitlang in der Theologie eine so große Rolle gespielt hat, die Religion fälle überhaupt keine Seins-, sondern nur Werturteile, ist psychologisch einfach unrichtig. Der religiöse Glaube beansprucht im eminentesten Sinn »wahr« zu sein, d. h. er ist sich bewußt, eine transzendente Welt wirklich zu kennen und letzte Zusammenhänge, Tatsachen, Lebensgesetze, Gottes Wesen und Wirken und Wollen mit seinen Aussagen zu beschreiben. Daß dieses wesentliche Merkmal des religiösen Glaubens überhaupt in Zweifel gezogen worden ist, kann nur zeigen, wie sehr unsre ganze Religionswissenschaft an dem verstandesmäßigen, wissenschaftlichen Erkennen orientiert ist und dadurch Gefahr läuft, den Tatbestand des religiösen Denkens zu verfälschen.

Dennoch müssen wir uns gerade an diesem Punkt darauf besinnen, was wir eigentlich untersuchen. Wir ziehen nicht logische Konsequenzen aus der Struktur des religiösen Bewußtseins, sondern wir wollen dieses selbst in seinem psychischen Tatbestand untersuchen. Nur da, wo die Beziehung auf einen objektiven Sachverhalt wirklich im Bewußtsein vollzogen wird, nur da kann rechtmäßig von einem Wahrheitsanspruch als psychischem Tatbestand geredet werden. Und eben dies möchte ich bezweifeln, ob diese Beziehung auf eine transzendente Wirklichkeit immer vollzogen wird. Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit wird vorausgesetzt: es ist wirklich so, wie ich glaube; aber diese »Wirklichkeit«, der die religiöse Ueberzeugung entsprechen soll, spielt bei vielen Menschen kaum eine Rolle im Bewußtsein. Bei näherer Ueberlegung erscheint das als ganz natürlich. Die Herstellung der Beziehung zum objektiv wirklichen Sachverhalt ist eine erkenntnistheoretische Besinnung, wie sie den meisten Menschen, auch den meisten Gläubigen, vollkommen fern liegt. Es ist hier ganz ähnlich wie bei den Gegenständen des religiösen Glaubens selbst. Auch die darüber gemachten Aussagen tragen das »Objektivierungszeichen« an sich, aber für ge-

wöhnlich wird dieser Wahrheitsanspruch (»das ist wirklich so«) gar nicht zum Gegenstand eigener Besinnung gemacht. Das geschieht erst, wenn der Zweifel diese Geltung in Frage gestellt hat. Mit vollem Recht — auch für das religiöse Urteil — hat Maier darauf hingewiesen, daß die Verneinung dem eigentlichen Urteilsakt vorausgeht, zum mindesten die Möglichkeit der Verneinung der betonten Bejahung zugrunde liegt. Erst wo die Glaubenssätze bestritten oder sonst unsicher werden, erhebt der Fromme den Anspruch, daß es sich doch wirklich so verhalte.

Es kann natürlich sein und ist oft so, daß ein religiöses Interesse sich auf Erkenntnis einer transzendenten Wirklichkeit richtet. Es hat Zeiten und hat religiöse Gruppen gegeben, in welchen dieses Erkenntnisinteresse, oder vielmehr der Anspruch, die jenseitige Welt erkannt zu haben, in vorderster Linie gestanden ist. Die ganze in der östlichen Kirche der ersten christlichen Jahrhunderte sich vollziehende Dogmenbildung ist ohne diesen Drang nach übernatürlicher Erkenntnis, nach *γνῶσις*, gar nicht zu begreifen. Gegenüber der vorhin beschriebenen rein mystischen und darum ungegenständlichen Art des religiösen Erlebens ist heute unverkennbar wieder ein stärkeres Verlangen nach metaphysischer Erkenntnis wirksam. Die Engigkeit einer rein subjektiven Betrachtung, die nur von seelischen Erlebnissen weiß, wird gesprengt von dem Bedürfnis nach kosmischen Einsichten, die natürlich im strengen Sinn des Worts wahr sein wollen. Das starke Anwachsen der anthroposophischen Bewegung muß in diesem Zusammenhang gesehen werden. Namentlich aber sind es zu allen Zeiten einzelne Menschen, die stark philosophisch gebildet und interessiert sind, die einen Durst nach solcher »Wahrheit« haben, oder die andrerseits als das wertvollste Stück ihrer Religion dies ansehen, daß ihnen in ihrem Glauben ein Stück der oberen Welt entschleiert ist.

Aber soviel ich sehe, ist das doch nicht die Regel. Die Regel ist vielmehr die, daß die »Wahrheit« naiv vorausgesetzt wird und das eigentliche Interesse nicht an der Wahrheit, sondern an der Gewißheit der Glaubensüberzeugungen haftet. Wer irgendwelchen religiösen Ueberzeugungen huldigt, stellt eben im allgemeinen jene Beziehung auf einen objektiven Sachverhalt nicht selbst her, sondern begnügt sich damit, einen Glauben zu haben, der ihm vollkommen gewiß, unbestreitbar und über jeden Zweifel erhaben ist. Man braucht nur etwa die einleitenden Bemerkungen der Konkordienformel oder die Enzyklika Pascendi zu lesen, um zu spüren, daß bei dem hier erhobenen

Wahrheitsanspruch die Beziehung auf einen objektiven Sachverhalt gar keine Rolle spielt; die Sätze der Symbola und die Lehren der Kirche werden eingeführt als solche, welche w a h r d. h. s c h l e c h t h i n u n d i s k u t i e r b a r sind. Das Gleiche gilt in weitem Umfang von dem Offenbarungsglauben; seine Kraft und seine außerordentliche Bedeutung für lebendige Frömmigkeit liegen eben darin, daß er dem einzelnen das Gefühl der absoluten Sicherheit gibt, das Bewußtsein, eine Glaubensüberzeugung zu haben, mit welcher letztlich alle wissenschaftliche Erkenntnis zusammentreffen muß, weil es eben gar nicht anders sein kann. Im besondeıen Maß scheint das auf die Religionsphilosophie des Islam zuzutreffen, hier ist es die Voraussetzung aller Erörterung, daß die Lehren der Offenbarung schlechthin unbezweifelbar, außerhalb aller Diskussion sind [1]). Aber ganz Aehnliches gilt innerhalb des Christentums von aller traditionellen Kirchenfrömmigkeit. Es muß in diesem Zusammenhang das Wort »Autoritätsglaube« genannt werden; man könnte ihn geradezu definieren als eine Art von religiöser Ueberzeugung, in welcher das Gewißheitsinteresse an Stelle des Wahrheitsinteresses getreten ist Es ist nicht der Irrtum, sondern der Zweifel, was überwunden werden soll.

Eine besondere Schwierigkeit liegt dabei in dem Glauben an geschichtliche Tatsachen. Ueberall wo innerhalb unsres geschichtlich bestimmten Christentums Heilstatsachen als historische Begebenheiten zentrale Bedeutung haben, setzt der Glaube als selbstverständlich voraus, daß diese Dinge (z. B. die Jungfrauengeburt, die Auferstehung Jesu) wirklich geschehen, der Glaube an sie also »wahr« ist. Dennoch geht das Interesse des Glaubens keineswegs darauf, diese Sachverhalte durch sorgfältige historische Kritik möglichst zu klären und dadurch die hierüber gemachten Aussagen zu verifizieren; niemals wird naiver volkstümlicher Glaube dieser historisch-kritischen Arbeit Verständnis und Dankbarkeit entgegenbringen, auch dann wenn sie »positiv« in ihrem Ergebnis ist. Denn sein religiöses Interesse (weit entfernt »Wahrheitsinteresse« zu sein), richtet sich ja vielmehr darauf, daß diese geschichtlichen Tatsachen unbezweifelt, unberedet, ungefragt bleiben. Auch der Glaube an geschichtliche Tatsachen setzt deren Wahrheit voraus und hat eben darum nicht Wahrheits-, sondern Gewißheitsinteresse.

Aber gerade da, wo die Beziehung auf eine überweltliche Wirklichkeit am lebhaftesten ins Bewußtsein tritt, gerade da finden wir

1) Vgl. dazu M. Horten, Texte zum Streit zwischen Glauben und Wissen im Islam.

nun oft dem Wahrheitsanspruch eine starke Zurückhaltung und Beschränkung auferlegt. Gerade hier ist sehr oft ein lebhaftes Gefühl dafür vorhanden, daß uns die Wahrheit oder vielmehr die Wirklichkeit immer verborgen bleibt und daß wir nur tastend an sie heran reichen, nur stammelnd von ihr reden können. Es sind mancherlei Stufen dieses Bewußtseins möglich, von einem prinzipiellen Skeptizismus hinsichtlich aller religiösen Ueberzeugung bis zur Einsicht, daß die menschliche Sprache nur in dem Gewand der Bildlichkeit von den höchsten Dingen zu reden vermag. Aber all diesen Möglichkeiten ist dies gemeinsam: es wird bewußt darauf verzichtet, daß die religiösen Ueberzeugungen dem wirklichen Sachverhalt genügen, daß sie der Wahrheit adäquat sind, daß sie schlechthin »wahr« sind. In Goethes Versen hat diese Stimmung ehrerbietiger Bescheidenheit, weil Ihn niemand nennen dürfte und alle Namen Schall und Rauch seien, ihren klassischen Ausdruck gefunden. Wer freilich von dem Bildcharakter aller religiösen Rede nichts weiß und darum überzeugt ist in den Lehren, die er glaubt, den adäquaten Ausdruck göttlicher Wahrheit zu besitzen, dem wird jene Zurückhaltung auf einer Linie mit vollkommener Skepsis und barem Unglauben erscheinen. Mit Unrecht: denn dieses Relativitätsgefühl ist keineswegs verbunden mit der Meinung, daß alle religiösen Gegenstände überhaupt nur Gebilde der menschlichen Einbildungskraft seien. (Hier liegt auch der Grund, warum diese zweite von der ersten Form des Wahrheitsanspruchs scharf zu trennen ist.) Und was das Wichtigste ist, dieses Gefühl für die Relativität des religiösen Erkennens braucht keineswegs mit einer Schwächung des religiösen Gefühls verknüpft zu sein. Ja diese Ablehnung des Wahrheitsanspruchs, das Bewußtsein der Relativität vermag selbst einen religiösen Charakter zu gewinnen. Dem Gott gegenüber, welchen kein Mensch gesehen hat noch sehen kann, kann es als eine fromme Pflicht erscheinen, auf den Wahn einer vollkommenen Wahrheitserkenntnis zu verzichten.

> Und deines Geistes höchster Feuerflug
> Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.

Oder wie es in den Upanishads heißt: wenn man gefragt wird, was Gott ist, so sei Schweigen die einzig richtige Antwort.

Was soll es nun hier heißen, daß das religiöse Bewußtsein immer den vollen Wahrheitsanspruch erhebt? Es ist ja gerade die Ehrfurcht vor der Wahrheit, welche hier der Frömmigkeit den Verzicht auf den vollen Wahrheitsanspruch auferlegt.



3.

Wiederholt sind wir schon auf die Tatsache gestoßen, daß als »Wahrheitsanspruch« eine psychologische Verhaltungsweise bezeichnet wird, welche diesen Namen nur im uneigentlichen Sinn verdient. Wenn man von dem Wahrheitsanspruch der Religion geredet hat, so hat man sehr oft jenes Bewußtsein der persönlichen Notwendigkeit im Auge gehabt, welches dem religiösen Denken weithin eignet. Wenn auch zwischen Wahrheit im logischen Sinn und Denknotwendigkeit ein enger Zusammenhang besteht, so ist doch sicherlich dieses Bewußtsein der subjektiven Notwendigkeit etwas völlig anderes als der Glaube an übersinnliche Welten. Es handelt sich auch nicht um eine (logische) Denknotwendigkeit, sondern um das Bewußtsein einer Nötigung, die eher auf sittlichem Gebiete liegt: ich kann nicht anders, ich darf nicht anders denken und glauben; meine innerste Erfahrung, mein Gewissen treibt mich dazu. Das ist eben der Grundgedanke des Maierschen Werkes, daß alles religiöse wie alles emotionale Denken im Unterschied von dem erkennenden Denken gar nicht »wahr« sein, sondern nur der Ausdruck emotionaler Erlebnisse sein will: »Das Bewußtsein des Gegebenseins hat hier seinen Grund in der psychologischen Notwendigkeit, mit welcher sich die Vorstellungstätigkeit aus den Gefühlen entwickelt« (S. 433). Und diese emotionalen — also auch die religiösen — Vorstellungen haben ihren logischen Sinn dann erfüllt, wenn in ihnen wirklich ein starkes affektives Erleben seinen notwendigen Ausdruck gefunden hat. Maier lehnt für diese Art emotionaler Denknotwendigkeit den Namen »Wahrheit« ausdrücklich ab; aber es ist gar kein Zweifel, daß der Wahrheitsanspruch, von dem gemeinhin das religiöse Denken begleitet ist, oft gar nichts andres meint als die Zugehörigkeit dieser Gedanken, dieser Ueberzeugungen zu einem übermächtigen Erleben, dessen volle Wirklichkeit und entscheidende Bedeutung sich der Gläubige auf gar keinen Fall antasten und bestreiten lassen will. So kann man etwa erleben, daß in einer öffentlichen Debatte, ob Jesus gelebt habe, ein Redner erklärt: Es ist bestimmt wahr, daß Jesus lebt, denn ich habe ja seine Hilfe selbst erfahren. Es ist nun freilich nicht richtig, wenn Maier dieses Denken aus innerer Nötigung in einen scharfen und ausschließenden Gegensatz zu dem Erkennenden, dem »kognitiven« Denken rückt. Es braucht bei diesem Bewußtsein innerer Nötigung weder die Gegenständlichkeit des Bewußtseins noch auch der Anspruch wirklicher Wahrheitserkenntnis zu fehlen; aber alles dies steht nicht im Vordergrund des Bewußtseins. Ich spreche meinen Glauben an die göttliche Weltregierung aus; gewiß will ich

damit einen objektiven Sachverhalt beschreiben, aber wenn ich von der Wahrheit dieses meines Glaubens spreche, so denke ich eben nicht hieran, sondern an die zwingende Gewalt der eignen Erfahrung, die mir dies Bekenntnis auf die Lippen legt; wenn ich die Heiligkeit und Göttlichkeit Christi behaupte, so ist sie mir über allen Zweifeln erhaben, eben weil in diesem meinem Glauben eine Gewissensstimme zum Ausdruck kommt, der ich nicht widersprechen kann und darf.

Die Entschiedenheit, mit der ich meine Ueberzeugung als wahr in Anspruch nehme, ist ein Spiegelbild des Ernstes, mit der ich mich zu ihr getrieben fühle; man vergleiche hierzu die Bemerkung von Troeltsch [1]: »Die Glaubenserkenntnis hat eine eigene, auf praktische Unentbehrlichkeit und auf inneres Verpflichtungsgefühl begründete Gewißheit.« Jeder, der sich für seine religiöse Ueberzeugung auf sein Gewissen beruft, macht eben damit jenes Bewußtsein der inneren Nötigung zum Zentrum seines Wahrheitsanspruchs. Es handelt sich hier um eine besondere Art, sich der Wirklichkeit zu bemächtigen, um die Intuition [2], von der nun in diesem Zusammenhang nicht weiter geredet werden soll; genug daß hier eben nicht die gegenständliche Orientierung an dem gemeinten Sachverhalt, sondern die zwingende Gewalt seelischer Nötigung, mit der der Mensch in die Richtung auf diesen Gegenstand (»Gott«, »Christus«, »Erlöstsein«) gestellt ist, den eigentlichen Sinn des Wahrheitsanspruchs ausmacht.

Es läßt sich noch eine ganze Reihe von Tatsachen und Problemen aufzählen, die gerade mit diesem geschilderten Tatbestand zusammenhängen. Vor allem hat dieser Tatbestand zu der Theorie von Werturteilen in der Religion Anlaß gegeben; aber er macht es zugleich deutlich, daß die Gegenüberstellung von Werturteil und Seinsurteil psychologisch nicht richtig ist, sofern damit mehr als eine verschiedene Betonung, eine verschiedene Blickrichtung des Interesses bezeichnet werden soll. Ferner liegt hier die Tatsache, die immer von neuem den Pragmatismus als eine einleuchtende Theorie erscheinen läßt; der Weg des Pragmatismus ist, genau genommen, schon da beschritten, wo eine religiöse Ueberzeugung wesentlich deswegen als »Wahrheit« beansprucht wird, weil der Gläubige gewiß ist, in ihr »das Leben« gefunden zu haben.

4.

Während bei der eben geschilderten Form des Wahrheitsanspruchs die eigene innere (sittliche) Nötigung den Mittelpunkt des

1) Religion in Geschichte und Gegenwart II 1442.

2) Vgl. hiezu Volkelt, Gewißheit und Wahrheit S. 544 ff.

psychischen Verhaltens bildet, handelt es sich bei der folgenden Gruppe um den logischen Charakter der religiösen Gedankenbildung. Gemeinhin gilt die Widerspruchslosigkeit als Merkmal der Wahrheit. Es fragt sich, ob nicht manchmal auch mit dem Wahrheitsanspruch der religiösen Ueberzeugung deren Widerspruchslosigkeit gemeint, oder etwa diese in jenem eingeschlossen sein kann. Diese Erörterung kann hier nur wie eine Zwischenbemerkung Platz beanspruchen, denn streng genommen hat natürlich die Widerspruchslosigkeit des Weltbildes mit dem Wahrheitsanspruch der einzelnen Ueberzeugungen und der ganzen Weltbetrachtung psychologisch nichts zu schaffen, und es ist gleichsam nur ein Mißverständnis, freilich ein recht häufiges Mißverständnis, wenn mit der Wahrheit der Glaubensvorstellungen deren widerspruchloser Einklang untereinander und mit der übrigen Wirklichkeit gemeint wird.

Sicher gibt es einzelne Menschen, die sich überhaupt keinen religiösen Glauben denken können, wenn er sich nicht zu einem einheitlichen widerspruchslosen System zusammenordnen läßt und sich zugleich mit allen anderen Erkenntnissen zu einem wohlgeordneten widerspruchslosen Ganzen zusammenfügt. Bei vorwiegend philosophisch gerichteten Menschen — aber auch bei stark ästhetisch veranlagten Naturen — kann die Harmonie des Weltganzen und die ihr nachgebildete Harmonie eines menschlichen Erkenntnissystems einen geradezu religiösen Wert gewinnen. Aber im allgemeinen wurzelt dieses Interesse an der Widerspruchslosigkeit nicht in der Religion selbst, sondern in dem geschulten wissenschaftlich-philosophischen Denken oder in einem lebhaften ästhetischen Bedürfnis.

Die Wissenschaft strebt nach einem einheitlichen Weltbild und sie muß in jedem Widerspruch, der noch vorliegt, die Spur eines Irrtums erblicken. Das religiöse Bewußtsein ist völlig anders orientiert. Welche Widersprüche vermag ein religiöser Charakter in sich zu vereinen! Er weiß sich in völliger Abhängigkeit von Gott und fühlt sich doch für seine Taten verantwortlich, er beugt sich unter Gottes unabänderlichen Ratschluß und glaubt doch, daß seine Gebete erhört werden. Solche Gegensätze liegen in der Frömmigkeit nebeneinander; meist nur durch Anstoß von außen kommt der Fromme auf den Gedanken, das eine müsse falsch sein, wenn das andre wahr ist. An einem Ausgleich zu arbeiten spürt viel mehr die Theologie als die Frömmigkeit Trieb und Neigung.

Auch die Widersprüche mit dem übrigen (wissenschaftlichen und praktischen) Weltbild sind keineswegs immer ein Hemmnis für den

Wahrheitsanspruch der religiösen Ueberzeugung. Credo, quia absurdum. Das Paradoxe, in der paulinischen Sprache das Skandalon (soweit es sich hier um intelektuelle Anstöße handelt) gehört zu den wesentlichen Erscheinungsformen aller echten Religion (Höffding a. a. O. S. 82). Das religiöse Denken macht gar nicht den Versuch, allen Widerspruch in Harmonie aufzulösen. Es glaubt »trotzdem«, und stellt allen Gegeninstanzen sein »dennoch« gegenüber. Messer (Erkenntnistheorie S. 185) hat vollständig recht: »Die Auseinandersetzung der Religion mit der Wissenschaft ist eine sachliche, keine persönliche Notwendigkeit«. Davon kann vollends keine Rede sein, daß etwa die Frömmigkeit sich nur um der Einheitlichkeit des Ganzen willen den Kriterien des erkennenden Denkens unterordne (gegen Maier S. 546). Der Glaubende kümmert sich keineswegs darum, was die Wissenschaft über dies und jenes lehrt, und allem naturwissenschaftlichen und historischen Wissen stellt er unbeirrt seine Gewißheit entgegen. Es fällt ihm gar nicht ein, die Uebereinstimmung mit außerreligiösen Erkenntnissen zum Maßstab seines Wahrheitbesitzes zu machen.

Es läßt sich freilich beobachten, daß dieselben Menschen, die das »Dennoch« und »Trotzdem« der religiösen Position vertreten, dennoch als Ueberzeugungsmittel den versuchten Erweis der Widerspruchslosigkeit nicht verschmähen. Diese Beobachtung ist ein Beitrag zur Psychologie der Apologetik. Sie ist nur daraus zu erklären, daß die Gewohnheit wissenschaftlichen Denkens und das Vertrauen auf die beeinflussende Kraft der Verstandestätigkeit auch in ein Gebiet eindringt, das selbst das Ideal der Widerspruchslosigkeit gar nicht erhebt.

Diese Erkenntnis mag — um dies nur eben anzudeuten — vielleicht auch einen Weg bahnen zum Verständnis der Psyche solcher Menschen, die eine »doppelte Wahrheit« glauben.

Abschließend kann gesagt werden: das widerspruchslose Denken ist ein Ideal der Wissenschaft und der Philosophie, aber nicht der Religion.

5.

Die weitaus verbreitetste und zweifellos naivste psychische Form des Wahrheitsanspruchs ist der Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Für einen Satz der »wahr« ist, kann man fordern, daß jeder vernünftige Mensch ihn anerkenne. Diese Form des Wahrheitsanspruchs ist so wichtig, daß man darin geradezu das Wesen

der Wahrheit gesehen hat: »Wahrheit ist allgemeingültige Erkenntnis«. Wie steht es in dieser Hinsicht in der Religion?

Von vornherein muß betont werden, daß wiederum der Unterschied der hier in Frage kommenden Verhaltungsweise gegen die bisher geschilderten als ein rein psychischer zu verstehen ist. Logisch betrachtet ist eben das richtige, notwendige und widerspruchlose Denken allgemeingültig; psychisch aber ist es ein ungeheurer Unterschied, ob ich an den objektiven Sachverhalt, dem meine Ueberzeugung entsprechen soll, oder an die Klarheit des logischen Gefüges, oder an die innere Nötigung, die darin zum Ausdruck kommt, oder endlich ob ich an die andern Menschen denke, von denen ich erwarte, daß sie meine Ueberzeugung teilen oder annehmen.

Es ist zunächst gar nicht notwendig, daß diese andern Menschen überhaupt in Betracht gezogen werden. In der Ekstase schleudert der Prophet seine Wahrheiten aus sich heraus, gar nicht um überhaupt gehört und anerkannt zu werden. Meister Eckehart sagte gelegentlich: »Dies ist wahr, auch wenn gar kein Mensch es versteht.« Wer gewohnt ist, alles, auch die Feststellung der Wahrheit einem Majoritätsentscheid anzuvertrauen, kann diese Einstellung überhaupt nicht würdigen: es ist das vollkommene Absehen von dem, was andre dazu sagen. Gleich einem (mir höchst eindrucksvollen) Redner, der, keinen Blick auf sein Publikum werfend, rein die Wahrheit auszusprechen schien, damit sie gesagt sei, und ohne irgendeinen Anspruch zu erheben, gibt es eine Art religiöser Wahrheitsverkündigung, der alles Wirkenwollen und damit aller Anspruch auf allgemeine Anerkennung ferne zu liegen scheint.

Freilich wo einmal die anderen Menschen in das Blickfeld des Glaubens treten, muß er da nicht den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben?

Die Geschichte zeigt uns nicht wenige Beispiele dafür, daß die Religion mit dem grundsätzlichen Anspruch auf Allgemeingültigkeit aufgetreten ist. Man hat im Hinblick auf das Gewicht dieser Beispiele schon erklärt, daß alle Religion immer intolerant sei. Es kann nicht leicht überschätzt werden, was für eine Festigkeit, Kraft und Gewißheit einem Gläubigen dieser Anspruch zu geben vermag: meine Religion ist die wahre, und eigentlich müßten alle Menschen diese meine Religion annehmen. Gegen die andren Menschen äußert sich dieser Anspruch, je nach der Gemütsart der einzelnen Individuen, teilweise auch nach dem Stimmungscharakter der betreffenden Religion, als Hochmut und Grausamkeit oder als Mitleid [1]). Als ich

1) Von besonderem Interesse ist in diesem Betracht der islamische Begriff



zum erstenmal die Sage von Odysseus kennenlernte, habe ich Odysseus wegen seiner Irrfahrten nur beneidet, aber ihn herzlich bemitleidet, weil er kein Christ war.)

Aber es ist nun einfach nicht richtig, daß jede Religion intolerant sei, und daß das religiöse Bewußtsein immer den Anspruch auf Allgemeingültigkeit seiner Ueberzeugungen erhebe. Zunächst gibt es eine außerreligiöse, durch die öffentliche Meinung und durch staatlichen Zwang veranlaßte »Toleranz«. Man muß jedem seine Meinung lassen, weil man keine Möglichkeit hat, ihn mit Liebe oder mit Gewalt davon abzubringen. Aber diese bürgerliche Toleranz kann offenbar verbunden sein mit einem innerlich sehr lebhaft und energisch aufrecht erhaltenen Allgemeingültigkeitsanspruch. Es ist nur eine Verschleierung des tatsächlich erhobenen Anspruchs, ein Widerspruch mehr in dem widerspruchsvollen psychischen Tatbestand der Religion.

Eine merkwürdige Mischform bildet diejenige Verhaltungsweise, bei welcher innerhalb bestimmter lokaler oder sozialer Gruppen ein intoleranter Allgemeingültigkeitsanspruch erhoben wird. Man stellt innerhalb einer bestimmten Kirche die oder die Lehre als allgemeingültig hin, und setzt dabei voraus, daß es außerhalb dieser Organisation vortreffliche Menschen, auch gute Christen gebe, die eben darüber anders denken; aber nur dies Lautwerden andersartiger Gedanken innerhalb der gleichen Kirchengemeinschaft scheint die Gemüter zu erregen und den Wahrheitsanspruch der religiösen Verkündigung zu gefährden. Der oder jener Pfarrer, sagt man etwa, sei sicherlich kein schlechter Christ, aber in dieser Landeskirche sei kein Raum für seine Meinungen. Auch hier ist der Anspruch auf wirkliche Allgemeingültigkeit der eigenen Ueberzeugungen im Kern aufgegeben, nicht anders als wie im Henotheismus ein Volk der Meinung ist, daß zwar in seiner Mitte sein Gott herrscht, jenseits seiner Grenzen aber die Gewalt andrer Götter beginnt.

Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann auch aus psychologischen Erwägungen abgelehnt werden. Gerade wer aus starker innerer Nötigung heraus seine eigene Ueberzeugung für wahr hält, fühlt vielleicht zugleich, daß der andre diese Nötigung nicht empfindet. Können wir von einem anderen erwarten, daß er die gleichen Erfahrungen macht wie wir? Aber der Gedanke spinnt sich weiter:

idschma, in dem die Uebereinstimmung aller islamischen Richtungen zum unfehlbaren Maßstab der Orthodoxie gemacht ist. Vgl. Goldziher, Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam. (Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgegeben von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. I [1913/14] Heft 2 S. 115 ff.)



Kann man überhaupt jedem Menschen Religion zumuten? Sind denn bei jedem die psychischen Voraussetzungen für religiöse Ueberzeugungen gegeben? Niemand kann leugnen, daß diese psychologisch begründete Ablehnung des Allgemeingültigkeitsanspruchs eine weit verbreitete Stimmung ist, und daß sie sehr wohl verbunden sein kann mit großer Wärme und Festigkeit der eignen Ueberzeugung.

Noch mehr aber interessiert uns das Vorhandensein einer religiös begründeten und religiös gestimmten Toleranz. Wer den relativen Charakter aller religiösen Erkenntnis lebhaft empfindet, wer alle Sprache, wenn sie vom Höchsten redet, für Bild und Stammeln hält, aber auch wer starke Eindrücke von vorbildlicher Frömmigkeit Andersdenkender bekommen hat, der wird leicht darauf verzichten, für seine Ueberzeugungen, deren er immerhin völlig gewiß sein kann, allgemeine Anerkennung zu fordern oder zu erwarten. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Stimmung gefunden in Schleiermachers schönen Worten, ein Gefühl von der Unendlichkeit der Religion müsse jeden begleiten, der Religion hat: »Jeder muß sich bewußt sein, daß die seinige nur ein Teil des Ganzen ist, daß es über dieselben Gegenstände, die ihn religiös affizieren, Ansichten gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden.«

Diese schöne »Bescheidenheit«, diese »freundlich einladende Duldsamkeit« ist doch nicht nur Ideal, sondern auch Wirklichkeit in mehr Seelen, als manche streitbaren Theologen anzunehmen geneigt sind. Während derjenige, der den vollen Allgemeingültigkeitsanspruch erhebt, durch die bloße Tatsache, daß es andern Glauben gibt, in seiner eignen religiösen Ueberzeugung erschüttert und angefochten werden kann, wird hier die freudige Anerkennung fremder Ueberzeugungen zu einem feierlichen Hymnus auf die wundervolle Vielstimmigkeit der Religion [1]).

Es ist also ein vollkommener Irrtum zu meinen, daß der Anspruch auf Allgemeingültigkeit zum Wesensbestand der religiösen Ueberzeugung gehöre. Hier ist Religion und Wissenschaft verwechselt worden! Es ist aber zugleich einer der einschneidendsten Unterschiede zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion, ob in ihnen dieser Anspruch erhoben wird oder nicht; zwei Menschen, von denen der eine seine Religion für die wahre hält, die eigentlich die aller Menschen sein sollte, und ein andrer, der die Mannigfaltigkeit der religiösen Ueberzeugungen als eine gottgewollte

1) Es ist vielleicht nicht unwichtig anzumerken, daß es z. B. im Buddhismus verschiedene Sekten gibt, die sich nie auch nur annähernd so schroff gegenübergestanden sind wie die verschiedenen Konfessionen innerhalb des Christentums.



Tatsache, als eine innere Notwendigkeit, oder als ein Zeichen für die Größe der Religion empfindet, die beiden werden einander in einem entscheidenden Punkte nie verstehen.

Nun wäre es freilich notwendig, einmal die ganze Religionsgeschichte, hervorragende religiöse Dokumente verschiedenster Zeiten daraufhin zu durchforschen, in welcher Form und in welchem Sinn da und dort ein »Wahrheitsanspruch« erhoben wird. Vielleicht ergibt eine solche Forschung ganz andre Scheidungen, vielleicht auch noch andre Formen, als die hier zu kennzeichnen versucht wurde. Aber eine doppelte Erkenntnis scheint mir doch auch durch diese ganz vorläufige Untersuchung gesichert: es gibt eine ganze Anzahl von ziemlich verschiedenen Bewußtseinsformen, die miteinander verbunden sein können, aber nicht notwendig miteinander verbunden sind, die man sehr ungenau unter dem vieldeutigen Wort »Wahrheitsanspruch« zusammengefaßt hat, und darum ist es uns immer unmöglicher geworden zu sagen, daß »der« Wahrheitsanspruch ein »konstitutiver Faktor« »des« religiösen Bewußtseins sei; die Wirklichkeit ist zu mannigfaltig, um diese allgemeine und schematische Behauptung zu gestatten. Ja, es hat sich uns der Eindruck aufgedrängt, daß wir jedesmal aus dem innersten Wesen der Religion heraus uns auf einen andern Boden begeben, wenn wir den Wahrheitsanspruch der religiösen Ueberzeugungen in seinen logischen Konsequenzen verfolgen. Immer erst die Auseinandersetzung zwingt die Religion, Ansprüche zu erheben. Ueberzeugungen erheben Ansprüche; aber die Religion selbst ist Leben und das Leben erhebt keinen anderen Anspruch als den, Leben und Wirklichkeit zu sein.

Von methodischer Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie [1]).

Von

Privatdozent Dr. Siegfried Behn in Bonn.

Auf keinem Sondergebiete der Psychologie ist bisher soviel voreilige und wertlose Arbeit verschwendet worden wie in der Religionspsychologie. Hier sollten sich daher Theologen und Psychologen enger in die Hände arbeiten; sonst wird das Grenzland nicht so bald wirklich fruchtbar. In diesen Mitteilungen wendet sich ein Psychologe aus seiner Praxis heraus an Theologen, deren Forschungsweg sie in eben dies Grenzgebiet zwingt; — vielleicht daß auch den engeren Fachgenossen mit solchen Anregungen etwas gedient wird. Für den psychologisch forschenden Theologen ist theoretische Einsicht in die Methodenlehre der Nachbarwissenschaft nur ein Anfang; das hilft ihm noch nicht zur Bereitung und Nützung von Kunstgriffen, die nur eigene Uebung dem technisch selbst arbeitenden Forscher schenkt. Freilich kann keine Mitteilung irgendwem über die Zeit des Lernens und Uebens hinweghelfen; aber eine klärende Anweisung kann verhüten, daß ein Irrtum mehr als einmal begangen wird, sie kann schließlich zur Anerkennung bleibender Leistungen durch die besonnene Kritik den Weg ebnen.

Die Kritik der methodischen Selbstbeobachtung geht von Einwänden aus, die dem Theologen besonders naheliegen werden, wenn er sich zuerst der Religionspsychologie zuwendet. Es sind dies Einwände, die meist schon von der hellenischen Philosophie, nicht erst neuerdings, herausgearbeitet worden sind. Angesichts der besonderen Probleme gewinnen sie, wie zu denken, an Wucht und Triftigkeit. Sie treffen da vor allem die Selbstbeobachtung ohne Versuch und Aufgabe, den Versuch ohne Selbstbeobachtung. Somit weise ich die Berechtigung dieser Einwände nach, damit aber auch

1) Geschrieben im Sommer 1914.



ihre begrenzte Tragweite. Es wird zugleich der Begriff der methodischen Selbstbeobachtung umrissen und geklärt, es wird die Zuverlässigkeit eines vielseitig gesicherten Verfahrens geprüft. Damit wird nicht behauptet, daß solche exakte Selbstbeobachtung die einzige Methode der Religionspsychologie sei; es liegt nur an der Wahl meines Themas, daß ich mich auf eine technische Anweisung gerade zur methodischen Selbstbeobachtung beschränke.

Das Verfahren der methodischen Selbstbeobachtung drängt zur Arbeitsteilung zwischen einem Versuchsleiter und seinen Beobachtern. Dem Versuchsleiter stehen methodische Einwirkungen auf seine Beobachter zur Verfügung; deren wichtigste sind die Aufgabe und die Frage. Beide sollen in vorbestimmter Richtung möglichst wirksam, aber auch möglichst verständlich sein. Daraus ergibt sich eine ganze Reihe von Anforderungen, die fast unvereinbar scheinen. Wer sie am besten gegeneinander ausgleicht, ohne einer davon auszuweichen, der wird den zweckmäßigsten Aufbau der Aufgabe und der Fragen entdeckt haben.

Die methodische Selbstbeobachtung in der Religionspsychologie ist durchaus nicht grundverschieden von der methodischen Selbstbeobachtung, wie sie die Psychologie als Wissenschaft überhaupt verwertet. In kennzeichnenden Einzelzügen wird sie allerdings erheblich abweichen. Jedenfalls bleibt Selbstbeobachtung auch in der Religionspsychologie eine Vergegenwärtigung eigener Erlebnisse von Kulturmenschen. Dabei meint die Bezeichnung Selbstbeobachtung im Gegensatz zur Beobachtung nur, daß eigene Erlebnisse, und nicht fremde Erlebnisse, durch Einfühlung etwa, vergegenwärtigt werden sollen. Davon, daß ein metaphysisches Selbst in Tätigkeit gerät, oder daß ein Ich sich spaltet, um nun selbstbewußt dem eigenen Bewußtsein in objektiver Gelassenheit zuzuschauen, von alledem ist in der Psychologie und in der Religionspsychologie die Rede nicht. Genau wie in aller Psychologie bedarf auch für unser Grenzgebiet die methodische Selbstbeobachtung der Ergänzung durch Deutung von Urkunden des Geisteslebens gestützt auf historische Methoden, durch Symptomverwertung mit Hilfe der Physiologie, durch klinische Beobachtung der Krankheitsbilder und durch statistische Ermittlung. Dagegen wird der Religionspsychologe nur selten psychophysische Maßmethoden brauchen, an die eine strenge Selbstbeobachtung sonst so fruchtbar anschließen kann; es müßte denn sein in Fällen gewisser Ausdruckskundgebungen in gewohnten Sprachäußerungen.

Mehr als sonst der Psychologe wird sich der theologische Forscher (in seiner Lernzeit) deutlich machen, daß wohl die Psychologie eine induktive Metaphysik fördern kann (ich denke z. B. an die Fragen der Willensentscheidung), daß aber metaphysische Voreingenommenheit seine ganze wissenschaftliche Untersuchung entwerten könnte. Sonst hätte auch eine Art von Scheinpsychologie nicht so mißwüchsig gewuchert, die alle Religion als Wahnsystem und Selbsttäuschung »erklärt«. Darum tut man aber der Metaphysik doch nichts zu Gefallen, wenn man mit ihren Methoden die einer andern benachbarten Wissenschaft trübt. Unvermischte Methodik allein kann der Religionspsychologie frommen. Den schädigenden Einfluß der metaphysischen Befangenheit kann der Techniker der Selbstbeobachtung gerade an einem Beispiel zeigen, wo das Vertrauen in die philosophische Theorie ihm früher besonders erwünscht schien. Hatte doch Protagoras und fast die ganze Skepsis die Gewißheit der inneren Wahrnehmung unangetastet gelassen; gerüttelt hatten diese Denker nur an der vordem ungebrochenen Voraussetzung, man erkenne damit schon Eigenschaften wirklicher Dinge oder Erlebnisse wirklicher Seelen. Daß ich Süßigkeit empfinde, so lehrten sie, kann mir niemand wegdeuteln, daß aber Honig süß ist, wer will es wissen. Gerade aus dem Glauben an die unantastbare Gewißheit der inneren Wahrnehmung entsprang eine Deutung von der Eigenart der Selbstbeobachtung, die hernach manchen ungerechtfertigten Einwand erwecken mußte. Aus diesem metaphysisch befangenen Vertrauen in die innere Wahrnehmung nämlich entspringt die Ansicht, als sei Selbstbeobachtung eines Erlebnisses soviel wie ein Wiederrufen des Vergangenen, eine Reproduktion des entschwundenen Bewußtseinsinhaltes. Wer an dieser Ansicht festhält, der muß gefaßt sein auf den Einwand: Wie nun, wenn die bloße Selbstbeobachtung das Erlebnis verfälschte? Wie häufig fälscht doch die Erinnerung. Das ist ein Einwand, demgegenüber diese ganze Theorie der Selbstbeobachtung wehrlos ist. Nur spricht alle Erfahrung dafür, daß Selbstbeobachtung ganz etwas anderes ist, als so ein Wiederrufen vergangener Erlebnisse. Auf diese ganze Ansicht nun vom Wiederrufen würde wohl kein Psychologe soviel Wert legen wie frühere Zeiten, wenn er nicht mehr so über die Maßen auf die Gewißheit der inneren Wahrnehmung baute. Aber wir dürfen uns darauf nicht mehr verlassen, weil die Erfahrung unterdessen gezeigt hat, daß es Erlebnisse gibt, von denen wir sofort hinterher nicht mehr wissen, wie sie beschaffen waren; wir können nur noch angeben, daß etwas erlebt wurde und

daß es eine besondere Beschaffenheit hatte. Ja in manchen Fällen zweifeln wir, ob wir ein Vorstellungsbild (z. B.) hatten oder nicht. Mit besonderem Nachdruck hat neuerdings Külpe auf die Tragweite dieser Einsicht hingewiesen, und wie die Philosophie hat sich auch die Lehre von der Selbstbeobachtung damit abzufinden; denn die Tatsache ist nicht mehr aus der Welt zu schaffen. Soviel über die Besonderheit der Selbstbeobachtung auf unserem Grenzgebiet und über die metaphysische Gefahr.

Diese Erwägungen legten uns schon einen Haupteinwand gegen die Selbstbeobachtung als Methode der Psychologie nahe. Er lautete: Die Selbstbeobachtung verfälscht vielleicht das Erlebnis: denn die Erinnerung fälscht häufig. Also ist Selbstbeobachtung unzuverlässig. Dagegen sagten wir: Selbstbeobachtung und Reproduktion sind zweierlei. Was häufig, wenn auch nicht immer, von der Erinnerung gilt, braucht nicht gegen die Selbstbeobachtung zu gelten. Wir können aber den Einwand verallgemeinern und sagen: Selbstbeobachtung könnte jedes Erlebnis verfälschen; wie können wir uns darauf verlassen? In dieser Gestalt kann uns der Einwand nicht schrecken. Ebensogut kann man einem Astronomen einwenden: Astronomische Beobachtung verfälscht vielleicht das Bild im Fernrohr. Dergleichen hinzuwerfen, ohne es zu beweisen, ist skeptische Quertreiberei und als solche unwiderleglich wie aller grundsätzliche Zweifel. Diese skeptischen Versicherungen in ihrer Allgemeinheit kann niemand widerlegen, aber auch niemand beweisen; wer so einwendet aber hat die Beweislast. Der Skeptiker sage uns, warum Selbstbeobachtung verfälschen soll; vielleicht, daß wir den Fehler in Rechnung stellen können, genau so gut, wie es der Astronom tut, den die Beobachtungsfehler deshalb nicht rühren. Unter dem Druck dieser gerechten Anforderung nimmt unser Einwand wieder Gestalt an und lautet nun: Die Selbstbeobachtung lenkt die Aufmerksamkeit auf das Erlebnis, das vorher vielleicht unbeachtet war; so fälscht sie. Dieser Einwand wäre stichhaltig, wenn wir nur beachtete Erlebnisse beobachten könnten. Daß wir auch das Unbeachtete doch beobachten können, scheint zunächst wenig einleuchtend. Man wird sagen, was denn Beobachten anders sei, wenn nicht ein vorsätzliches Hinwenden der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand, der beobachtet werden soll. Angenommen, in meinem Gesichtsfeld befinde sich ein leuchtender und farbiger Punkt, und ich will beobachten, ob er Veränderungen unterworfen ist, — nun so fixiere ich diesen Punkt mit meinen beiden Augen und wende mich ihm aufmerksam zu. Das ist dann Beobachten, und mit der Selbst-

beobachtung wird es in diesem Punkte kaum anders stehen. In der Tat, da ist manche Verwandtschaft zu entdecken, und deshalb wollen wir uns gerade dies einfache Beispiel zu eigen machen, um zu zeigen, daß Beachten doch nicht Beobachten ist. Angenommen, in meinem Gesichtsfeld befinde sich ein roter leuchtender Punkt, so kann ich ihn freilich mit konvergierenden Augen fixieren, ich kann ihn beachten und zugleich auch beobachten. Ich kann auch meine Augen zur Seite schweifen lassen; vielleicht bemerke ich da einen leuchtenden grünen Punkt, den ich zugleich beachten und auch beobachten kann. Nun stehen mir aber noch mannigfache Möglichkeiten offen. Z. B. kann ich den roten Punkt fixieren, den grünen beachten und beobachten. Ich kann auch den roten Punkt fixieren, den grünen beachten, aber den minder beachteten roten Punkt beobachten. Diese Möglichkeit ist für uns die entscheidende. Den grünen Punkt starre ich mit der Aufmerksamkeit an, ich beachte ihn überaus; den roten Punkt fixiere ich mit abgelenkter Aufmerksamkeit. Der grüne Punkt ist undeutlich gesehen, aber beachtet, der rote fällt auf die Stelle des deutlichsten Sehens, ist aber kaum beachtet. Dennoch kann ich den roten beobachten, d. h. ich kann ein Wissen von ihm und seinen Veränderungen gewinnen. Beobachten ist nicht immer Beachten, immer aber entspringt es aus dem Vorsatz, Wissen zu gewinnen. Beobachten ist nicht immer Beachten, eher schon wäre es eine Art zu denken, und zwar die rezeptivste Art zu denken. Hieraus sehen wir: Was häufig von der Beachtung gilt, braucht nicht gegen die Selbstbeobachtung zu gelten; denn Beobachten und Beachten ist zweierlei. Dafür spricht die erwiesene Möglichkeit, neben dem Beachteten mit gleicher oder auch höherer Sorgfalt zu beobachten, was unbeachtet geblieben ist. Gleichzeitig können beachtete und unbeachtete Inhalte im Bewußtsein gegenwärtig sein, beide lassen sich unter günstigen Bedingungen beobachten. Mit alledem ist nicht gesagt, Beachtung und Beobachtung seien voneinander durchaus unabhängig; aber für die Beobachtung ist die Beachtung durchaus nicht conditio sine qua non. Der Einwand gegen die Selbstbeobachtung, sie verändere wegen der unlöslich mit ihr verbundenen Beachtung die Gegenstände der Selbstbeobachtung, die Inhalte des Erlebnisses, ist in dieser allgemeinen Form somit abzuweisen. Anders ist es mit dem Einwand, der im besonderen geltend macht, die Selbstbeobachtung raube den Gefühlen ihre Echtheit. Auch da erhebt sich die Frage: »Beachtung oder Beobachtung«. Wird die Echtheit des Gefühls nämlich durch die Beachtung gestört, so könnte sich

die methodische Psychologie an die Beobachtung unbeachteter Gefühle halten. Es würde methodisch genügen, die Aufmerksamkeit von ihnen abzulenken und sie dann zu beobachten. Liegt die Störung an der Beobachtung, so muß der entstehende Fehler genau gekennzeichnet werden, er muß womöglich in Anrechnung gebracht werden. Ganz unterschieden von den Leistungen der Aufmerksamkeit bringt demnach die Selbstbeobachtung etwas zustande, was das Denken eigentümlich leistet. Sie gewinnt ohne Umgestaltung ihres Gegenstandes von diesem ein aktuelles Wissen. Dieses aktuelle Wissen, der eigentliche Inhalt vollzogener Selbstbeobachtung, ist höchstbeachtet gegenwärtig, der beobachtete Gegenstand, das beobachtete Erlebnis braucht nicht beachtet zu sein, es genügt, wenn es gegeben ist. Dieser Leistung der Selbstbeobachtung, dem rezeptiven Denken, steht die Theorie, Selbstbeobachtung sei Selbstbeachtung ebenso fremd und hilflos gegenüber, wie die Theorie, Selbstbeobachtung sei immer ein Wiederrufen (Reproduzieren) des vergangenen Erlebnisses.

Damit sind die großen Einwendungen gegen alle Selbstbeobachtung noch keineswegs erschöpft. Ihr fordert die Selbstbeobachtung, ließe sich sagen, und nennt sie einen Vorgang, der Wissen schafft, und im selben Atem verbietet ihr euern Versuchspersonen ein jegliches Nachdenken. An eines können sich die geprüften Beobachter doch nur halten. Entweder sie beginnen sich aktuelles Wissen zu verschaffen, sie denken nach und liefern bedenkliche Begriffsanalysen, Theoreme statt der Erlebnisse, oder sie geben das Denken auf und geraten in einen abenteuerlichen Zustand von Dumpfheit, worin gedankenlose Erlebnisse auftauchen und verschwinden. Auch diese Art einzuwenden ist konstruktiv, und ihr mangelt die Fühlung mit dem wirklichen Wissenschaftsbetrieb, wo immer sie heute gebraucht wird. Zu erwidern wäre, daß die Selbstbeobachtung immerhin eine Art von Denkvorgang sein mag, daß aber nicht jeder Denkvorgang ein Nachdenken ist, theoretische Spekulation und Begriffsanalyse. Das Nachdenken und Ueberlegen verbieten wir den Versuchspersonen, damit aber noch lange nicht alles, was dem Denken verwandt ist, und somit vermeiden wir die künstliche Verdumpfung ebenso wie das Klügeln aus vorgefaßten Begriffen.

Wenn sonach alle Einwände derart nicht mehr helfen, beginnt man sich die Ergebnisse der Selbstbeobachtung anzusehen und behauptet alsdann: Die Ergebnisse der Selbstbeobachtung sind widerspruchsvoll. Um zu verstehen, wie das gemeint ist, sehen wir uns einmal zwei solche »widerspruchsvolle« Aussagen an. Wir begeben

uns in eine Versuchsreihe über projizierte Vorstellungen. Das sind Erinnerungsbilder oder Phantasiebilder anschaulicher Art, die manche Individuen in den Gesichtsraum hineinzulokalisieren vermögen. Da schwebt nun das Vorstellungsbild eines Gemäldes, nur für den Projizierenden »sichtbar«, neben dem Original. Nun sagt eines Tages eine Versuchsperson aus: »Um Einzelheiten an einem wirklichen Bild nacheinander höchst deutlich zu sehen, brauche ich Augenbewegungen; um sie so an einem projizierten Vorstellungsbilde zu »sehen«, mache ich »Aufmerksamkeitsbewegungen«. Am Ende der Versuchsreihe sagt dieselbe Versuchsperson: Um mir Einzelheiten bei einem wirklichen Bilde zu vergegenwärtigen, genügen mir Aufmerksamkeitsverteilungen; um sie mir bei einer projizierten Vorstellung zu verdeutlichen, mache ich mit Vorliebe Augenbewegungen.« Da, meint unser Einwand, ertappen wir die Versuchsperson auf einem Widerspruch mit sich selbst. Beide Aussagen laufen einander durchaus zuwider, sie schließen sich gegenseitig aus. Also kann nur eine die Wirklichkeit treffen, die andere ist theoretisch erklügelt; vielleicht sind es gar beide. Jedenfalls schenkt uns die Selbstbeobachtung widerspruchsvolle Aussagen. Hier und in allen entsprechenden Fällen würden wir erwidern: Nicht die mindeste Unvereinbarkeit ist in den Aussagen, wenn der Schein noch so sehr dahin wirkt. Es ist mir wichtig, das hervorzuheben, weil dieses seltsame Bedenken, tief eingewurzelt in unseren Denkgewohnheiten, oft auch Versuchspersonen befällt, sie mißlaunig und den anfangenden Versuchleiter stutzig macht. Aus dem Erlebnis heraus zu solchen Aussagen genötigt, sind die Versuchspersonen geneigt, damit zurückzuhalten, um sich nicht zu widersprechen. Wie oft habe ich sagen hören: »Ich habe Ihnen jetzt genau das Gegenteil gesagt, wie neulich. Aber es war damals wahr, und es ist heute wahr.« Diese furchtbaren Widersprüche muß der Versuchsleiter hinnehmen, ja freundlich aufzeichnen, wenn er nicht seinen Beruf verfehlt hat. Zeigen doch diese sog. Widersprüche Wendepunkte in der inneren Entwicklung der Versuchsperson dem künstlichen Erlebnis gegenüber. Der Versuchsleiter hat also, ohne theoretische Umschweife, die Versuchsperson gänzlich zu beruhigen. Was nun unsere Aussage betrifft, so ist logisch an ihr garnichts zu tadeln; denn die Versuchsperson beschreibt Erlebnisse und sagt keine Gesetzmäßigkeiten unmittelbar aus. Die Aussagen fingen nicht an: »Immer, wenn man . . .« Sachlich sind die Aussagen ebenfalls nicht unvereinbar. Die erste Aussage zeigt ein Stadium geringer Uebung. Alles, was an einem wirklichen Bilde beachtet werden soll, muß

zuvor fixiert werden. Bei genügender Uebung beachtet die Versuchsperson auch, was sie indirekt erblickt. Sie nimmt es nun schon hinreichend deutlich wahr, um die geforderte Aussage mit höchster Sicherheit machen zu können. Ebenso ist es mit dem zweiten Teil der Aussage. Anfangs kann die Versuchsperson Einzelheiten am projizierten Vorstellungsbilde nur mit äußerster Anspannung überhaupt erleben und beschreiben. Sollte sie überdies noch Augenbewegungen ausführen, so würde die damit eingeführte Störung hinreichen, um das ganze Bild zu zerstören. Bei genügender Uebung hat sich eine neue Koppelung ausgebildet. Das Bild schwebt deutlicher und eindringlicher vor, als einem lieb ist. Die Augenbewegung suggeriert in diesem Stadium, daß die »fixierten« Einzelheiten sich herausheben, was am Wahrnehmungsgegenstande bei Augenbewegungen unfehlbar eintreten würde.

So ist es also höchst verfehlt, die Logik gegen die Psychologie ins Feld zu rufen. Die Gegenstände der Psychologie zeigen eben häufig ein Verhalten, das den Gegenständen anderer Wissenschaften unmöglich oder wenigstens fremd ist. Der alte Rationalismus in der Psychologie, von dem uns manches so gar »überwunden« anmutet, verlangte von den Erlebnisinhalten, sie sollten sich gebärden wie die Begriffe. In dem heute keineswegs überwundenen Einwurf: »Selbstbeobachtung liefert Widersprüche« leben die schlechten Angewohnheiten dieses sonst gar nicht verdienstlosen Rationalismus fort. Heute sind wir eher geneigt, von den Erlebnisinhalten zu verlangen, sie sollten sich verhalten wie wirkliche Dinge der Außenwelt. Die unbezweifelten Erfolge naturwissenschaftlicher Methodik haben uns dahin erzogen. Messen wir z. B. zwei Längen aneinander, so müssen sie im Raume gegenwärtig sein, wir erzielen womöglich eine Deckung zweier Flächen; so will es mit Fug die Methode. Vergleichen wir aber einen Ton a mit einem schon verklungenen Ton g und finden ihn mit unübertrefflicher Sicherheit höher als den Ton g, so beginnen wir (als Anfänger), den verklungenen Ton g verzweifelt irgendwo im Erlebnis des Tones a zu suchen. Er muß doch irgendwo gewesen sein, wie sollten wir ihn sonst so trefflich verglichen haben. Nein er »muß« gar nirgends im Erlebnis gewesen sein. Das verlangen heißt nur, Gegenstände der Psychologie fälschlich beurteilen wie Gegenstände der Naturwissenschaft. Solche Denkgewohnheiten sind nicht um ein Haar besser als der Logismus der Aufklärer. In uns steckt auch noch zuviel Physizismus, wenn wir uns über manche Dinge im Erlebnis wundern. Da können wir z. B. einen Erfolg ganz zuversichtlich erwarten, ohne daß wir von vornherein angeben

könnten, wie er anschaulich beschaffen sein soll, was alles er uns bedeuten wird, — und dennoch können wir von einem wirklich eintretenden Erfolg sagen: Eben diesen haben wir erwartet und keinen sonst. Wir ziehen aus diesen Darlegungen die Lehre, daß zwischen Erlebnisinhalten mancherlei Beziehungen und Abhängigkeiten obwalten, die weder unter Begriffen, noch zwischen wahrnehmbaren Dingen vorkommen.

Für die Religionspsychologie hat diese Abwehr der Beachtungstheorie der Selbstbeobachtung, hat diese Sicherung vor Logismus und Physizismus ihre besondere Wichtigkeit. Denn oft wird der Religionspsychologe Zuständen von besonders angespannter und eingeengter Aufmerksamkeit begegnen. Nimmt er nun an, Beobachtung sei soviel wie Beachtung, dann wird er für die methodische Selbstbeobachtung zu fürchten beginnen. Wie möchte wohl für die Beobachtung noch Aufmerksamkeit frei sein, wenn das intensive Erlebnis doch schon alle verfügbare für sich beansprucht. Solche fruchtlosen Erwägungen werden ferngehalten und stören nicht mehr bei klarer Besinnung auf den Unterschied von Beachten und Beobachten. Vor dem Logismus muß sich der anfangende Religionspsychologe hüten, wenn er beginnt, die großen Willenskonflikte sich zum Problem zu machen. Da kann ein Zustimmen und ein Verwerfen, ein Nachgeben und ein Widerstreben nebeneinander im Erlebnis vorkommen, ohne daß der Aussagende sich in Widersprüche verwickelt, wenn er schließlich gesagt hat: Ich wollte, und zugleich wollte ich auch nicht. Schließlich kann auch der Physizismus der Religionspsychologie unversehens gefährlich werden. Es wird z. B. die Eigenart der Vision bei primitiven Völkern zum Ausgangspunkt genommen, und es knüpfen sich Selbstbeobachtungen an über die Verwandlung von Vorstellungen ineinander, über ihre Durchdringlichkeit, ihr Verschwinden, kurz über alle die Züge des Vorstellungslebens, denen wir in der magischen Weltansicht begegnen. Da werden wir vor Physizismus sicher sein, solange wir unsere Ermittelungen auf die Welt der Vorstellungen beschränken. Hindern könnte nur der Physizismus, die Grundlagen dieser quasi magischen Erlebnisse in der gemeinsamen Welt der Wahrnehmung zu suchen. Unter wirklichen Dingen kommt so etwas gar nicht vor, wie Verwandlung im magischen Sinne und ein absolutes Verschwinden; die Physik weiß davon ja nichts. Diese Fragen entscheidet auch die Physik gar nicht. Sie kümmert sich freilich nicht um die Wahrnehmungen, die mangels Beachtung abblassen, um die Wahrnehmung des Verschwindens in Wolken, um die Wahrnehmung absolut »vernichteten« Rauches,

um die Lückenhaftigkeit und Undeutlichkeit vieler Empfindungen, über ihren Mangel an Einzelheiten. Aber der Religionspsychologe muß alle diese angeblichen Kennzeichen der Vorstellungen erst einmal unter den Empfindungen finden, wenn er der magischen und animistischen Weltansicht auf den Grund schauen will. Das kann er erst, wenn er dem falschen Physizismus entschlossen absagt. Vor Logismus und Physizismus gesichert, wird der anfangende Religionspsychologe seinen Beobachtern das Theoretisieren untersagen, nicht besorgt, damit den eigentlichen Geist zum Tempel des Erlebnisses hinauszutreiben.

Aber wenn nun der psychologisch arbeitende Theologe sich hier schon ganz beruhigt fühlen würde, dann wäre er doch etwas zu schnell zufrieden. Gerade ihn würde hier der Einwand treffen, daß die religiösen Erlebnisse viel zu komplex und zu kompliziert sind, als daß man Aussicht hätte, ihnen mit methodischer Selbstbeobachtung beizukommen. Gelegenheitsbeobachtungen (würde sich dieser Einwand verdeutlichen) mögen einmal gelingen, für eine wirkliche Durchdringung sind die Erlebnisse nach noch so vielen Untersuchungen immer noch viel zu unanalysiert. Dieser Einwand beruft sich mit stets gleichbleibendem Ernst auf die Naturwissenschaften, wo es damit ganz anders bestellt sei. Die chemische Retorte, sagt dieser Einwand (Dodge), ist vor jedem Versuch von Rückständen rein, die Psyche niemals. Das heißt die Sache nur von einer Seite sehen. Wollten wir vom Naturforscher eine erschöpfende Durchdringung verlangen, wie dieser Einwand sie dem Psychologen zumutet, was müßten wir dann alles fordern? Wer Mechanik des freien Falles treibt, der dürfte uns über den Kohlengehalt der Eisenkugeln, die er fallen läßt, die Auskunft nicht verweigern, und über die Herkunft des Seidenfadens, der seine Gewichte trägt, müßte er Bescheid wissen. Den Chemiker müßten wir nach dem spezifischen Gewicht seiner Retorte fragen und nach ihrer mutmaßlichen Lebensdauer. Kurz, dieser Einwand übersieht aus blinder Ergebenheit in die Forschungsart der Naturwissenschaft deren gründlichsten Vorzug, an dem es auch der Psychologie nie zu mangeln braucht. Die Gegenstände der Naturforschung sind ziemlich unbegrenzt weiterzuanalysieren, ebenso wie die Gegenstände der Psychologie. Sofern und nur sofern sind auch sie immer noch zu komplex, stets viel zu kompliziert. Aber in diese analysierten Komplexe lassen sich vorgefaßte Aenderungen planmäßig, »a priori« einführen. Was diese zuvor gewollten und bedachten, meist höchst einfachen Bedingungen bewirken, das kann eindeutig ausgemacht werden.

Einfach sind diese Bedingungen immer im Vergleich zu dem wirklichen Komplex, in den sie eingeführt werden; dennoch schenken gerade diese einfachen, vorbedachten Bedingungen uns die Grundlagen aller Erkenntnis von Wirklichkeiten, soweit Wissenschaft sie schenken kann. Wenn nur diese vorbedachten Bedingungen einfach bleiben, erschöpfend zu durchdenken sind und übersichtlich, dann ist es höchst gleichgültig, wie verwickelt immer der Komplex sei, den wir ihnen unterwerfen. So ist es bei Fallversuchen gleichgültig, ob sie mit eisernen oder mit bleiernen Kugeln durchgeführt werden.

Damit wären die Grundeinwände im allgemeinen abgewiesen, die Einwände wenigstens, die den beginnenden Religionspsychologen gleich von vornherein abschrecken könnten, mit praktischer Arbeit überhaupt zu beginnen. Wir wollen nun untersuchen, wieweit diese Einwände doch im besonderen triftig sind und wie wir als Praktiker ihnen begegnen. Daß wir Triftigkeit an ihnen irgendwo entdecken, wird ja niemanden verwundern; denn wir haben nur Einwände herangezogen, die letzthin von großen Denkern stammen. Wir haben nur den Trost, daß sie auf die Psychologie früherer Zeiten besser passen, als auf die methodische Selbstbeobachtung unserer Tage.

Zunächst ließe sich da der Einwand verfeinern, der meinte, alle Selbstbeobachtung sei so unzuverlässig wie die Erinnerung und Zurückbesinnung. Wenn auch Selbstbeobachtung durchaus nicht das selbe ist, wie ein bloßes Wiederrufen des vergangenen Erlebnisses, so müssen doch mindestens gewisse Anhalte der Selbstbeobachtung reproduzibel bleiben, wenn überhaupt eine Aussage gelingen soll. Diese Anhalte zur Aussage unterliegen auch den unentrinnbaren Schwächen des behaltenden Gedächtnisses. Nur 1 Sekunde braucht ein Erlebnis zu dauern, und schon verschwinden mannigfache Inhalte, die unwiederbringlich vergessen bleiben. Gegen diesen Einwand läßt sich zwar allerlei Stichhaltiges vorbringen; allein wir müssen ihm schließlich doch eine entscheidende Konzession machen. Zu erwidern wäre etwa wie folgt. Manche Inhalte können ohne Schaden verloren werden, da absolute Vollständigkeit der Aussage garnicht im Sinne der Methode zu fordern ist, wie wir soeben erst zeigten. Ferner sind die Anhalte der Aussage nicht so sehr den Schwächen des behaltenden Gedächtnisses unterworfen wie andere Inhalte des Bewußtseins. Meist sind sie hoch beachtet, oder es sind abkürzende Schemata, die sich besonders tief einprägen. Aber trotz all dieser Gegenerinnerungen muß schließlich zugegeben werden, daß

doch einmal entscheidende Anhalte der Aussage vergessen werden könnten. Diesem Einwand gegenüber helfen keine theoretischen Hinweise auf die widerlegende Erfahrung, keine Beweise dessen, wie konstruktiv-spekulierend der Einwand im Grunde gebaut ist. Dieser Einwand verurteilt triftig genug alle die Selbstbeobachtungen, die sich nicht auf wiederbringliche Erlebnisse gründen können, d. i. alle Selbstbeobachtungen ohne methodische Versuche. Im Versuche lassen wir ja stets die selben oder »a priori« variable Bedingungen einwirken und fragen deren Einfluß nach. Da es uns nur darauf ankommt und nicht auf billige Vollständigkeit sonst, dürfen wir getrost erwarten, daß die entscheidenden Erlebnisse und ihre Anhalte sich wieder und wieder zur Aussage bereitstellen werden, bis sie nicht mehr vergessen werden. Immer wiederholte gleiche Einflüsse wecken schließlich immer wieder gleichartige Erlebnisse, die sich eben durch ihre Gleichartigkeit immer zwingender aus dem Wust der wechselnden Inhalte herauslösen. Sollte so ein Anhalt der Aussage dann trotzdem zwei bis dreimal verloren werden, so wird er noch immer nicht unwiederbringlich vergessen sein, wie bei der Selbstbeobachtung ohne Experiment. Ein solcher Anhalt wird ein- bis zweimal dringend gesucht; bleibt dies erfolglos, so prägt er sich beim dritten Versuch unauslöschlich ein, und was beim dritten Versuch noch durch die Maschen schlüpft, tut es nicht mehr beim dreißigsten.

Jede gelegentliche Selbstbeobachtung im täglichen Leben verdankt ihr Entstehen dem Zusammentreffen von Umständen, die sich so kaum wiederholen. Wird dann auch nachträglich von diesen vielen Umständen einer zur entscheidenden Bedingung erklärt, so ist damit doch nichts gewonnen; denn meist wissen wir nicht, wie solche Bedingung genau wiederhergestellt werden sollte. Was an wichtigen Anhalten für eine Aussage bei solcher Gelegenheitsbeobachtung vergessen wird, ist somit unwiederbringlich verloren; niemand kann ermessen, wieviel Wertvolles gerade aufbehalten wurde. Führen wir aber experimentell wiederholbare und nachprüfbare Bedingungen ins künstliche Erlebnis ein, so kann man nicht mehr sagen, daß unwiederbringliche Umstände allein einer jeden Selbstbeobachtung das Dasein schenken. Auch wenn die experimentelle Methodik ihrerseits besonderen Einwänden ausgesetzt werden kann, so gewinnt doch die methodische Selbstbeobachtung durch den psychologischen Versuch: Wiederholbarkeit der Versuchsbedingungen, Nachprüfbarkeit der künstlichen Einwirkung, Wiederbringlichkeit vergessener Anhalte der Selbstbeobachtung. Nur für

hochbeachtete eindrucksvolle Erlebnisse (etwa großer Persönlichkeiten der Religionsentwicklung) können wir dem behaltenden Gedächtnis einmal vertrauen. Sonst müssen wir unter dem Druck verfeinerter Einwände zugeben: Nur die Selbstbeobachtung im technisch einwandfrei durchgeführten Experiment gilt als methodische Selbstbeobachtung gegenüber der natürlichen und gelegentlichen Selbstbeobachtung. Künftighin bezeichnen wir als methodische Selbstbeobachtung also nur die Selbstbeobachtung im exakten psychologischen Experiment. Für diese Selbstbeobachtung gilt, auch wenn noch soviele objektive Methoden anerkennenswert neben sie treten, daß erst durch sie die Psychologie zu einer eigenen Wissenschaft wird. So glauben wir unbesorgt aussprechen zu dürfen: Ohne Selbstbeobachtung keine eigentliche Psychologie, ohne psychologisches Experiment keine methodische Selbstbeobachtung.

So müssen wir schon durch methodische Selbstbeobachtung völlig geschulte Psychologen sein, ehe wir Beobachtungen an Kindern, Wilden und Tieren mit einigem Erfolge deuten können. Wenn uns demnach auf einem Gebiete keine hinreichenden Aussagen von Selbstbeobachtern vorliegen, so ist unbedingte Skepsis geboten allem gegenüber, was wir durch Einfühlung zu erkennen vermeinen.

Nicht nur der Symptomaufzeichnung, dem Experiment überhaupt müssen wir mißtrauen, bis wir die Stimme der Selbstbeobachtung gehört haben. Auch die elementarste Psychophysik bedarf der eigentlichen Psychologie. Käme ein Reaktionsversuch ohne Aussage einer exakten Beobachtung gleich, so müßten wir z. B. sicher sein, bei allen Streuungen in den Ergebnissen doch nur dies zu messen: Das Anklingen der sensiblen Erregung im gesamten Sinnesorgan, das Anklingen der Empfindung, den Akt der Innervation, die Erregung des motorischen Nerven mit seinen Fortwirkungen und derartiges. Ohne Selbstbeobachtung werde ich nie erfahren, ob die Instruktion genau erfüllt war. Z. B. wurde vielleicht verlangt, es solle reagiert werden auf den Eindruck »rot«, es war aber beim Reagieren erst anklingendes »Bunt« erlebt, richtig antizipiert als beginnendes »Rot«. Ich werde nie erfahren, ob sich eine störende Vorstellung in den Vorgang einmischte, ob ein Zögern im Erlebnis war, ein Vorsatz, die Farbe erst deutlich werden zu lassen. Ich verkenne ohne Selbstbeobachtung vielleicht, daß statt auf die Wahrnehmung erst auf ein Urteil reagiert wurde, etwa auf das Urteil: Rot richtig erkannt. Dies als Beleg für den Satz: Ohne Selbstbeobachtung keine Psychologie.

Dem, was wir nun methodische Selbstbeobachtung nennen,

stellen sich zwei alte Einwände in neuer Prägung in den Weg. Wir hatten den Einwand geprüft, der Beachtung und Beobachtung für eins nimmt. Der nimmt hier gern folgende Form an: Die experimentellen Zurüstungen lenken die Beobachter ab und stören sie. Die Aufmerksamkeit des Beobachters ist geteilt zwischen dem Versuchsleiter, dem Apparat und der Aufgabe. Auch die Aussicht auf die Aussage lenkt ab und macht kopfscheu. Dieser Art von Einwänden ist die bescheidene Anfrage entgegenzuhalten: Woher wißt ihr so genau, wie störend das Experiment wirkt? An wie vielen Experimenten mit Selbstbeobachtung habt ihr als Leiter oder Beobachter mitgewirkt? Diese Einwürfe werden nämlich gewohnheitsgemäß laut bei vielen, die lieber von ferne über eine Wissenschaft richten, statt sich erst in ihr zu versuchen. Der Praktiker merkt sehr bald, daß diese Einwürfe die leere Luft treffen. Nämlich der geübte Selbstbeobachter beachtet die bald gewohnte »störende« Umgebung nach einer kurzen Zeitspanne, die sowieso der Einübung dient, überhaupt kaum mehr. Wenn auch Anstarren mit ungeteilter Aufmerksamkeit noch lange kein Beobachten gibt, so ist die Versuchsperson weniger zersplittert als der Selbstbeobachter am Schreibtisch. Dieser Gelegenheitsbeobachter kann seine theoretischen Voraussetzungen und seine Forschungsabsicht nicht über der Beobachtung vergessen. Er ist zwischen Beobachtung und Kritik zersplittert. Die Versuchsperson weiß gar nicht um die theoretischen Voraussetzungen des Versuchsunternehmers, noch um sein Forschungsziel. Gerade die Versuchsperson gibt sich in Wirklichkeit ungestört der Selbstbeobachtung hin. Die Arbeitsteilung zwischen Leiter und Beobachter vernichtet also den verderblichen Einfluß vorgefaßter Meinungen, der als letzter großer Haupteinwand schrecken könnte. Wer nicht anerkennen will, daß die technische Zurüstung der Versuche nicht stört, dem ist nur zu sagen: Er möge einen Versuch mit praktischer Forschung machen, aber einen ausgiebigen, und dann urteile er.

So sahen wir denn, Selbstbeobachtung stiftet eher Anhalte zu Aussagen, als daß sie vergangene Erlebnisse widerruft. Selbstbeobachtung ist eher der rezeptivste aller Denkvorgänge als ein aufmerksames Anstarren von Erlebnisinhalten; wenn Selbstbeobachtung auch bedenkt, so schafft sie doch nicht Inhalte und ändert sie auch nicht, sie rezipiert sie, wie sie sind. Selbstbeobachtung liefert keine Widersprüche, denn sie umschreibt ihren Gegenstand, sie beurteilt ihn aber nicht und erkennt kein Gesetz ihres Gegenstandes. Erst die logische Bearbeitung der Aussagen läßt ihr Gesetz erkennen.

Nun gilt es zu lernen, wie die methodische Selbstbeobachtung technisch eingeleitet wird. Wenn es wirklich keine eigentliche Psychologie ohne methodische Selbstbeobachtung gibt und kein Selbstbeobachten ohne Experimente, dann gibt es auch keine methodische Selbstbeobachtung ohne technisch sorgsam geprüfte und gebaute Aufgaben und Fragen.

Niemals fällt uns vor einer technisch durchgeführten Untersuchung die wirksamste Fassung der Versuchsaufgaben (Instruktionen) in den Schoß. Es genügt nicht das Wissen vom Untersuchungsziel, die Antizipation des Untersuchungsverlaufs, die Erfahrung über bekannte Reizeinwirkung, um die Instruktion synthetisch aufzubauen. Es gibt keine Gebrauchsanweisung zu musterhafter Formelung von Versuchsaufgaben; dennoch läßt sich auf diesem Gebiete mancher Wink mitteilen. Warum muß an der Versuchsaufgabe soviel geknetet werden, warum läßt sie sich anfangs immer nur vorläufig formeln? Am Anfange einer psychologischen Untersuchung wissen wir mit wissenschaftlicher Schärfe nur, welche Frage wir beantworten wollen, das Versuchsergebnis kennen wir nicht vorweg. Natürlich hegen wir gewisse Vermutungen darüber, wie wohl die Reihen ausfallen werden. Aber diese wohlbegründeten Vermutungen werden doch durch die Einzelzüge des Ergebnisses in allen Teilen so gründlich umgestaltet, daß die endgültige Versuchsaufgabe nicht auf Grund solcher Antizipationen gebaut werden darf. Wiederum muß die vorläufige Aufgabe nach gewissen Antizipationen gerichtet werden, nach den Vermutungen über ihren Einfluß nämlich. Jede Aufgabe will ein bestimmtes psychisches Verhalten zumuten. Erst am Erfolg läßt sich abnehmen, ob die Instruktion den gewünschten Einfluß geübt hat. Wieweit eine Aufgabe erfüllbar ist, kann z. B. nur erprobt werden. In diesem Gebiete von vorwissenschaftlichen Vermutungen, Einfällen und Vorversuchen muß gerade der Psychologe sich mit viel Takt zu bewegen verstehen.

Daher müssen wir jede Formelung einer Aufgabe, wie sie uns nur einfällt, als vorläufig aufzeichnen, wenn sie uns noch so sehr gefällt, wenn unsere Mutmaßung noch so sehr für sie spricht.

Wie also auch ein Einfall herangereift sein möge, zunächst unterwerfen wir ihn einer vorwissenschaftlichen Prüfung. Man bietet seine antizipierende Phantasie auf, versetzt sich in die Lage der Versuchsperson inmitten der voraussichtlich geeigneten Umgebung, man mutet sich selbst die Leistungen der Versuchsperson zu, übt sich auf Bewegungen ein, die man einüben lassen will; man

umgibt sich auch wirklich mit den zweckdienlichen Reizen oder bietet sie sich provisorisch dar; man bespricht mit Freunden, die nicht Versuchsperson werden sollen und unterwirft sie einzelnen Zumutungen. Auf diese Weise fällt schon mancher untaugliche Einfall weg. Man zieht dann frühere schlechte Erfahrungen zu Rate und vergleicht verwandte Untersuchungen, um die Fehler kennen zu lernen, vor denen sie warnen, und um sich der Selbständigkeit seiner Einfälle zu vergewissern. Diese vorläufige Prüfung der Einfälle wird um so gewinnbringender ausfallen, je getreuer wir uns in die Lage einer Versuchsperson versetzen. Dies wird uns nicht schwerfallen, wenn wir oft als Versuchsperson ohne eigene Einfälle in fremden Untersuchungen mitgearbeitet haben. Die so gewonnene Schulung in der Selbstbeobachtung kann man nicht überschätzen; eine Fülle von Vorurteilen zerstieben während solcher Lernzeit. Ist der Einfall so vorläufig geklärt, dann legen wir ihn als variable Annahme den Vorversuchen zugrunde. Wir sind noch kritisch gegen eine Aufgabe, der wir (als unserem Einfall) wahrscheinlich immer etwas zuviel zutrauen.

Die Vorversuche werden mit einem Teil der Versuchspersonen im streng unwissentlichen Verfahren bei provisorischer Versuchsanordnung durchgeführt. Sie enthüllen uns die Kluft zwischen der vermuteten und der effektiven Wirkung unserer Instruktionen und der Reizdarbietung. Mit vorsichtigen Schritten ändernd nähern wir uns dem erwarteten Erfolg. Wir lernen unterscheiden, was erreichbar und unerreichbar ist, wir entdecken unter Umständen auch methodischen Gewinn aus dem Eindruck einer unerfüllbaren Einzelaufgabe, die wir beibehalten oder ausscheiden können. Es ist nicht ausgeschlossen, daß ein unerwarteter Effekt uns besonders fesselt, daß ein solcher »glücklicher Zufall« die ganze Untersuchung vertieft. So kommen unsere Einfälle erst in sehr veränderter Gestalt zur Ruhe; wir gewinnen Aufgaben, mit denen sich arbeiten läßt. In den Vorversuchen empfiehlt es sich auch, daß der Versuchsleiter sich selbst seinen Bedingungen unterwirft, um die Aussagen der Versuchspersonen gerecht würdigen zu können. Er lernt dann den Eindruck seiner Aufgaben am eigenen Leibe kennen. Dabei darf er nicht Leiter und Beobachter in einer Person sein; denn er müßte sonst seine Aufmerksamkeit teilen zwischen der äußeren Zurüstung, der Versuchsaufgabe, der Selbstbeobachtung und der Niederschrift. Er muß es also bei der Arbeitsteilung belassen und sich einen Versuchsleiter (Instruktor) bestellen. Bei sehr verwickelten Versuchsanordnungen kann die Arbeitsteilung weitergehen. Es können

schließlich beteiligt sein: technische Leiter, ein Instruktor und ein Schreiber. Wie das auch ausfalle, niemals dürfen die Erlebnisse des Erfinders einer Versuchsreihe mit denen der Versuchspersonen zusammen bearbeitet werden; denn der Erfinder ist dem unwissentlichen Verfahren nicht mitunterworfen, er könnte also auch einmal etwas erleben, nur weil er es erwartet, wenn auch diese Gefahr nicht so groß ist, wie sie gelegentlich ausgemalt wird. Entscheidend für das Ergebnis, ihm allein zugrunde zu legen, sind jedenfalls nur die Aussagen der Versuchspersonen unter dem Einfluß der Aufgabe, nicht die Erlebnisse des Versuchsunternehmers, der einmal mit in den Schacht hinabsteigt; denn nur bei der eigentlichen Versuchsperson bewirkt die Aufgabe eine echte Loslösung des künstlichen Erlebnisses aus dem Strome des natürlichen Ablaufs. In diesem Sinne wirkt die Aufgabe auf das gesamte psychische Leben der Versuchsperson durchgreifend ein. Dies gilt es rückhaltlos anzuerkennen, um so mehr, als man aus intensiven Einwirkungen dem Psychologen einen Vorwurf zu machen geneigt ist. Seltsamerweise neigten selbst frühere Experimentalpsychologen dazu, diesen Vorwurf für einen ernsthaften Einwand zu nehmen. Und man mußte diese Art der Einwirkung auch fürchten, solange man nämlich an der Fiktion festhielt, die Psychologie könne Realitäten nur dann erkennen, wenn sie die natürlichen Erlebnisse durchaus intakt ließe. Da konnte freilich eine Geistesrichtung gedeihen, deren Schlagwort wäre: Psychologie, hüte dich vor der Suggestion. Wir wollen nun nicht ausgesprochen behaupten, die Einwirkung der Aufgabe auf die Versuchspersonen wäre im strengen Sinne suggestiv, obschon wahr ist, daß sie in vielen Zügen den Effekt einer Suggestion hat. Wir scheuen uns aber nicht, auszusprechen, daß es gar nichts schaden würde, wenn die Einwirkung der Aufgabe suggestiv wäre. Denn es heißt nicht mit Recht: Psychologie, hüte dich vor aller und jeder Suggestion, sondern es darf nur heißen: Psychologie, hüte dich vor jeder Suggestion einer Aussage. Gewiß darf kein Psychologe einen Beobachter seelisch infizieren mit einer vorgefaßten Theorie. Gesetzt aber, der Einfluß der korrekten Aufgabe wäre wirklich suggestiv, so löst er nur ein künstliches Erlebnis aus dem Zusammenhang der natürlichen Erlebnisse los. Die Beobachtung des Erlebnisses ist unbeeinflußt; denn die Aufgabe enthält keine Zumutungen über die Inhalte der Aussage, sondern nur Zumutungen über die Bedingungen des Erlebnisses; wenn sie also auch suggestiv wäre, so kann sie doch nur ein künstliches Erlebnis als solches schaffen, sie wird aber weder seinen Ablauf noch seine Beobachtung stören. Erst

eine Aufgabe, die dies täte, wäre als suggestiv, wäre als verkehrt geformelt zu verwerfen. Damit müssen wir zugeben, daß nicht jede Beeinflussung der Versuchspersonen durch die Aufgabe die psychologische Methodik verfälscht. In der Praxis hat auch nie ein experimenteller Psychologe anders gehandelt; denn schließlich muß man den Versuchspersonen doch sagen, was sie nun eigentlich beginnen sollen.

Sobald die moderne Psychologie sich entschließt, Erlebnisse nicht abzuwarten, sondern hervorzurufen, so muß sie sich zu durchgreifenden Einwirkungen auch bereitfinden. Eben dieser Erregung ersonnener Erlebnisse dient die Versuchsaufgabe. Ist dieser Einfluß der Aufgabe methodisch zulässig und prüfbar, dann findet sich wohl auch eine Form der Frage, die ebenfalls ins Erlebnis eingreift, ohne doch Aussagen vorgefaßter Urteile zu suggerieren. Fragt sich noch, wie kommt die einfache Aufgabe, die doch nur sagt, was zu tun sei, zu ihrer durchgreifenden Wirksamkeit, zu einer Wirksamkeit, die uns eine wissenschaftliche Verantwortung für guten Aufbau der Instruktionen auferlegt. Das machen wir uns am besten klar an einem Vergleich zwischen Suggestion und Instruktion.

Der tiefe Eingriff der psychologischen Instruktion gelingt nur, wo der Instruktor bis zu einem gewissen Grade das Vertrauen in seine wissenschaftliche Tüchtigkeit und ein bestimmtes Maß von persönlicher Achtung seinen Versuchspersonen abnötigt. Die wirksamste Instruktion wird matt und lau im Munde eines fahrigen und taktlosen Versuchsleiters. Statt daß allein die Aufgabe sich des Bewußtseins der Versuchsperson bemächtigt, schleicht sich kritische und herabwürdigende Beobachtung des Versuchsleiters mit ein. Wie bei einer Wachsuggestion wird bei der Instruktion alle Wirkung vernichtet durch einen Instruktor, der die Versuchspersonen nicht im Augenblicke der Instruktion fesselt. Gelingt es aber dem Versuchsleiter, daß die Versuchsperson keinen andern Inhalt als die Aufgabe in ihrem Bewußtsein duldet, solange die Instruktion währt, da wirkt der Instruktor ebenso tief ein wie der Suggestor. Nur dann wird er ein künstliches Erlebnis wirklich wecken. Freilich erleichtert die Versuchsperson dem Leiter seine Einwirkung vielleicht mehr, als irgendein Suggestibler seinem Suggestor die Beeinflussung; denn die Versuchsperson kommt mit dem denkbar besten Vorsatz, ihre Aufgabe zu erfüllen. Wer dies einsieht, wird sich stets der Verantwortlichkeit bewußt sein, die jeder fühlen sollte, der tief in den feinen psychischen Organismus eingreift. Das willige Entgegenkommen der Versuchspersonen wirkt auch auf den Ver-

suchsleiter zurück. Er spricht, als setze er den Erfolg seiner Instruktion sicher voraus. Unwillkürlich fast nimmt seine Sprechart die nüchterne, gleichförmige, ruhige und stetige Färbung der Verbalsuggestion an.

Diese gleichsam suggestive Wirkung der Aufgabe ist ebenso tiefgreifend wie der Einfluß der echten Suggestion. Sie vermag aus dem Gesamtgetriebe des alltäglichen psychischen Lebens ein ganz bestimmtes Gebiet willkürlich loszulösen und losgelöst zu erhalten. Die Wirkung der Aufgabe ist dissoziativ und verdient, faktische Abstraktion zum Unterschiede von der logischen Abstraktion zu heißen. Kant meinte seinerzeit, aus dem Strom des seelischen Geschehens ließen sich einzelne Erlebnisse nur durch logische Abstraktion heraussondern; die Erfahrung lehrt, daß eine weitreichende faktische Dissoziation unter den Einfluß der Aufgabe eintritt. Dabei verschwinden die Inhalte, von denen faktisch »abstrahiert« wird, aus dem Bewußtsein; bei der logischen Abstraktion brauchte nichts von dem Erlebnis faktisch zu verschwinden. An die Momente des Erlebnisses, von denen man logisch abstrahiert, wird nur nicht gedacht, sie werden nur nicht mitbeurteilt.

Man kann eine Probe darauf machen, wie stark beeinflußt, wie fast suggestiv gepackt sich die Versuchspersonen dem künstlichen Erlebnis hingeben, wie rezeptiv die Einstellung auf methodische Selbstbeobachtung ist. Fordert man im Versuch zu einem Intermezzo aktiven Nachdenkens auf, so ist das für instruktionsgemäß eingestellte Versuchspersonen eine unerhörte Zumutung. Sie werden dann ganz aus ihrem eingeengten Bewußtseinszustand herausgerissen, aus einem Zustande also, der Zeuge ist für die Wirksamkeit gut gebauter Instruktionen.

Da fragt es sich, wann wir eine Instruktion gut gebaut nennen? Nun, die Anforderungen, die wir an die Instruktion stellen, ergeben sich aus der Absicht, die wir damit verfolgen. Wenn wir jemandem schon eine Aufgabe stellen, dann wünschen wir, daß er sie richtig verstehe und ernstlich ausführe; ist es uns selbst mit dieser Absicht ernst, dann geben wir nur erfüllbare Aufgaben. Demnach muß die Versuchsaufgabe erfüllbar, verständlich und zwingend sein.

Ob eine Aufgabe erfüllbar ist, auch ob sie leicht oder schwer für die Versuchsperson ist, das auszumachen taugen uns die Vorversuche. Unerfüllbare Aufgaben als Instruktor zuzumuten, hat keinen Sinn, die Versuche kommen dabei überhaupt nicht in Gang. Hierzu sind jedoch zwei Anmerkungen vonnöten. Jede Aufgabe ist nur allgemeine Aufgabe, solange sie durch Instruktion zugemutet

wird. Jeder Versuchsreiz spezifiziert die Aufgabe. Eine allgemeine Aufgabe kann für viele Versuchsreize erfüllbar sein. Z. B. laute die allgemeine Aufgabe: Geben Sie an, wieviel Buchstaben Sie aufleuchten sehen. Wenn ich nun 3 Buchstaben 1 Sekunde lang exponiere, so ist die Aufgabe erfüllbar, biete ich aber 7 Buchstaben $^1/_{20}$ Sekunde lang dar, so ist nun die so spezifizierte Aufgabe nicht mehr erfüllbar. Wenn wir also von der Aufgabe im allgemeinen verlangen, sie solle erfüllbar sein, dann denken wir nur an Erfüllungsmöglichkeiten mit Hilfe geeigneter Versuchsreize. Die Unerfüllbarkeit von einer gewissen Grenze an verschafft uns ja gerade wertvolle Aufschlüsse. Zweitens gibt es Aufgaben, die für gewisse Versuchspersonen erfüllbar sind, für andere aber nicht, und zwar meinen wir nun allgemein erfüllbar oder nicht. Z. B. werden Versuchspersonen mit absolutem Gehör gewissen Anforderungen genügen, bei denen alle andern schlechtweg versagen. Machen wir nun Versuche über das absolute Hören, so lesen wir gerade nur die damit begabten Versuchspersonen aus. Eine Selektion der Versuchspersonen durch gewisse Mindestanforderungen beeinflußt also nicht das Versuchsergebnis im Sinne irgendeiner vorgefaßten Meinung. Nur muß, wer auswählt, Erfüllung seiner allgemeinen Aufgabe, weiter nichts, zum Selektionsprinzip machen. Als erfüllbare Aufgaben bezeichnen wir also solche, denen in ihrer allgemeinen Anforderung von auserlesenen Versuchspersonen genügt wird. Notorisch beschränkte Köpfe können wir nicht zu Versuchen über schwierige Abstraktionen brauchen. Im übrigen spricht es meist weder für noch gegen die Intelligenz der Versuchspersonen, wenn sie eine einzelne Mindestleistung erfüllen oder nicht erfüllen, und kein Vorurteil der Versuchspersonen ist zerstörenswerter, als dies, man wolle von ihnen eine ganz besonders tüchtige Intelligenzleistung, man prüfe fortwährend. Wenn z. B. ein Religionspsychologe das Behalten fest eingeprägter Formeln prüft und vielleicht das apostolische Bekenntnis zugrundelegt, so wird er von diesen Versuchen Versuchspersonen mosaischen Glaubens ausschließen; denn kennen diese das Symbolum auch, so haben sie es sich doch auf ganz andere Weise eingeprägt als Kinder christlicher Religion. Ihre »Minderleistung« wird ihnen also als Mangel nicht irgendwie zugerechnet, und doch wären die jüdischen Versuchspersonen gerade für diese Versuche »untauglich«. Weder ihrer Intellektualität noch ihrer Konfession widerführe Unrecht.

Sagen wir nach alledem, eine Versuchsaufgabe müsse erfüllbar sein, so meinen wir, daß es eine hinreichend große Anzahl von Versuchsreizen geben müsse, denen gegenüber auserlesene Versuchs-

personen mindestens eine kleinste Anforderung erfüllen können. Ob man des weiteren eine Versuchsaufgabe für die auserlesenen Versuchspersonen leicht oder schwer macht, das hängt ganz von dem Versuchsziel ab. Untersucht z. B. der Religionspsychologe die Denkarbeit beim Verstehen eines schwierigeren Dogmas, so wird er ausschließen, daß seine speziellen Aufgaben aus dem Gedächtnis aufgelöst werden. Er würde ja sonst statt des Nachdenkens Reproduktionen aus dem Schatz erworbenen Wissens untersuchen. Das kann er nur ausschließen, wenn er seine Aufgabe methodisch bis zu einem gewissen Grade erschwert. Und so kann man an manchen Orten tief in die entlegeneren Erlebnisse eindringen, wenn man die Versuchsaufgaben schrittweis erschwert. Es gibt für die Religionspsychologie genug Probleme, für die gewisse Erschwerungen, Zeitverkürzung und weniger äußerliche, angezeigt wären. Gerade Lese- und Verständnisaufgaben wären in diesem Zusammenhange zu nennen; wir denken an die Frage nach dem Ablesen wichtiger, vielleicht oft auswendig gewußter Texte (Brevier), an die Verständnisvorgänge beim Auswendigsagen sehr oft wiederholter Formeln mit starkem Gefühlston (Segen, Liturgie).

Soll die Aufgabe außer den Lösungsmühen keine Schwierigkeiten bereiten, so muß sie v e r s t ä n d l i c h sein. Dies Ziel wäre leicht zu erreichen, wenn man nicht zugleich die weitere Forderung im Auge behalten müßte, die Aufgabe solle zwingend, von hoher Wirksamkeit sein. Die beiden Anforderungen sind nicht ganz leicht miteinander in Einklang zu bringen. Geben wir der Forderung hoher Wirksamkeit nach, dann suchen wir nach einem knappen, treffenden Imperativ. Dieser wird seinen Erfinder zwar immer verständlich anmuten; alles, worum er den Imperativ verkürzt hat, weiß er noch, und alles dies war sein Kommentar. Die Versuchsperson wird zwar auch verstehen, aber nur auf Grund eines Kommentars, einer Ausdeutung, die sie sich selbst dazu macht. Sie deutet nicht gerade willkürlich, sie deutet, weil ohne solche Deutung überhaupt nicht tiefer verstanden wird.

Zwar können wir auch in kürzeren Formeln dem Verständnis mehr oder weniger entgegenkommen. Nicht als müßten wir den Text der Instruktion deshalb besonders anschaulich gestalten, so daß er sich mit anschaulichen Vorstellungen gut untermalen ließe. Schon eher müssen die Gedanken der Instruktion aufeinander glatt zu beziehen sein und viele Gedanken eindeutig mitanklingen lassen. Die Sätze einer Aufgabe werden ja nicht besser verstanden, wenn viele Worte darin lebhafte Bilder wecken. Dabei würde die Auf-

gabe in blumigem Vortrag mitgeteilt werden, was ihr nicht zu eindringendem Verständnis hilft. Das Satzverständnis baut sich ja weder aus Bildern noch aus Wortvorstellungen auf; keines von beiden taugte uns ohne den Sinn der Worte. Soll dieser Sinn uns aufgehen, so müssen wir Gedanken vollziehen und anerkennen. An das Herausschweben deutlicher und undeutlicher Vorstellungen und ihr Verschmelzen zu einem Gesamtgebilde ist das Verständnis einer Aufgabe nicht gebunden; wenn schon so etwas gelegentlich die Grundlage darbietet. Auch ist der Sinn eines Wortes durchaus nicht gebunden an das ganze Zeichen. Die Bedeutung kann an den Stamm mehr gebunden sein als an die beugende Endsilbe. Es ist auch nicht immer so, daß ein Satz erst verstanden wird, wenn seine einzelnen Worte Sinn gewonnen haben. Gewiß kann solcher Aufbau auch vorkommen, wenn wir nur bedächtig und überlegsam gestimmt sind, wie ein Beobachter am Schreibtisch, der gerade über Satzverständnis grübelt. Häufig wird ein Satz erst gelesen, und erst eine Weile darnach erfüllt uns sein Sinn; oder die Satzbedeutung blitzt auf bei einem rhythmischen Höhepunkt. Es wäre also vergebene Mühe, von einer anschaulichen, d. i. malenden Sprechart irgendwelches Heil für das Verständnis der Aufgabe zu erwarten. Viel wichtiger als die sinnliche Untermalung, mit der so manche wenig begabt sind, sind die Gewebe rasch geknüpfter Leitrichtungen zwischen den Gedanken, die sich zueinander fügen, die aufeinander hinweisen. Ihre Zusammenfassung erleichtern, eine eindeutige Erwartung des unausgesprochenen Gedankens vorbereiten, möglichst wenig vorgreifende Vorwegnahmen enttäuschen, das leistet der treffende Ausdruck weit mehr als die anschauliche Sprechart. Freilich ist keine von beiden lehrbar; doch mancher besitzt heutzutage die Begabung für beide. Ein solcher Forscher weiß es, und seine Leser spüren es, auch läßt es sich am Einzelfalle nachweisen, wo mehr anschaulich, wo mehr treffend gesprochen ward. Wer zwischen anschaulicher Sprechart und treffendem Ausdruck für sich wählen kann, der wähle nur den zweiten Weg, sobald er seine Versuchsaufgaben stilisiert. Lehrmittel, wie gesagt, gibt es hier nicht; es sei denn, man erinnere an Schopenhauers Mahnung, klar und streng alles zu durchdenken, ehe man das erste Wort niederschreibt. Dann wird der Versuchsleiter wirksam in das psychische Leben der Versuchsperson eingreifen, schon in dem Augenblick, wo seine Aufgabe verstanden wird. Mit der Gegebenheit der Wortzeichen fesselt er ihre Aufmerksamkeit zu vertieftem Verständnis. Schon mit den ersten Worten klingt der Versuchsperson die Sphäre an, aus der

die künftigen Erlebnisse stammen. Dann wird auch das aktuelle Wissen von der zugemuteten Aufgabe die anfangs geweckten Erwartungen erfüllen und sich ihnen verdeutlichend zuordnen. Dann wird er Antizipationen der zugemuteten Aufgabe enttäuschen und ausschließen, sobald sie ihm unlieb sind. Durch ruhiges stetiges Sprechen mit sachlichem Nachdruck in treffenden Worten wird der Versuchsleiter seiner Instruktion rasche Auffassung und eindringliche Beachtung sichern.

Freilich ist mit alledem Verständlichkeit und Wirksamkeit nicht in einem Siege gewonnen; denn der kurze Imperativ, den wir der Wirksamkeit zuliebe aussuchten, läßt der Versuchsperson zuviele Antizipationen — Erwartungen, die nur ihre Ausdeutung erfüllen kann, weil der Wortlaut der Instruktion keine eindeutige Auskunft gibt. Die leichtherzige Versuchsperson wird in solcher Lage nach ihrer selbstausgebauten Aufgabe gewissenhaft handeln; dann ist aber die gleichförmige Einwirkung zerstört. Es ergeben sich Unklarheiten. Versuchsleiter und Versuchsperson teilen sich in eine Arbeit, über der sie sich auseinanderleben. Eine Verständigungsunterhaltung zwischen den beiden, viel zu spät entstanden, bringt bestenfalls einige Klärung und unabsehbare Besserungsversuche. Die schwerblütigeren Versuchspersonen geraten in Bedenken und Zweifel, ob ihre spontane Auslegung des Imperativs zulässig gewesen sei; der Zweifel führt zu Fragen, und auch hier erwächst eine Verständigungsunterhaltung zwischen Versuchsleiter und Versuchsperson. Die ganze Unterhaltung führt vielleicht ein treffliches Verständnis der Aufgabe herbei, aber nur auf Kosten ihrer Wirksamkeit.

Gehen wir nun umgekehrt von der Forderung eindeutiger Verständlichkeit aus. Wir mutmaßen vielleicht richtig, wo die Skrupel der Versuchspersonen beginnen, noch besser, wir haben aus den Vorversuchen Anhalte, richtig zu vermuten. Dann werden wir unsere Instruktion zwar nicht unnütz breit gestalten (denn wir wollen den Vorteil möglichster Knappheit nicht aufgeben), wir werden aber sorgsam aller Mißdeutung aus dem Wege gehen. Nun haben wir unsere Aufgabe leichtverständlich gemacht, die Versuchsperson hat auch keinen Zweifel mehr an deren Deutung. Was sie aus eigenem hinzutut, ist soviel, wie ein jeder unbesorgt hinzutun kann, nur soviel, wie die allgemeine Sprache nun einmal nicht miterfaßt. Aber nun wird die Versuchsperson von der Frage geplagt: »Was soll ich eigentlich tun? Ich begreife nur, was der Versuchsleiter unter diesem und jenem verstanden wissen will.« Während der vielen Erläu-

terungen wartet die Versuchsperson immer auf den entscheidenden Imperativ und spürt kaum, wie dessen Bestandteile ihr tropfenweis verabreicht worden sind.

Zu diesen Schwierigkeiten kommt noch eine neue hinzu, die dem Versuchsleiter am wenigsten auffällt. Ihm ist seine Umgebung mit ihren Zurüstungen so geläufig wie möglich, der Versuchsperson ist sie häufig wenig vertraut. Die Umgebung reizt die Versuchsperson zu wißbegierigen Fragen, die Wißbegier lenkt ihre Aufmerksamkeit ab. Gibt es nun Mittel, all diesen Schwierigkeiten zu entrinnen und zur besten Einwirkung auf die Versuchsperson zu kommen? Gewiß können wir all diese Störungen auf ein Mindestmaß schrauben, wenn wir nicht weiter den Fehler begehen, drei Absichten zugleich verwirklichen zu wollen, nämlich Eingewöhnen, Verständigen, Einwirken. Wir müssen vielmehr die drei Absichten nacheinander verwirklichen, und zwar in einer bestimmten Reihenfolge.

Wenn eine Versuchsperson das Laboratoriumszimmer betritt, so sollte ihre Neugierde nicht müßig nach allen Apparaten darin schweifen. Will sie sich außerhalb der Versuchsstunde mit deren Technik vertraut machen, so ist das ein löbliches Unternehmen. Während der Versuchsstunde soll sie ihre Aufmerksamkeit nicht an theoretisch technische Erwägungen verzetteln. Möglichst bald soll ihr der Raum, den sie betritt, so gewohnt, so alltäglich vorkommen, daß sie nicht mehr fesselt, was sie umgibt. Die Versuchsperson soll sich eingewöhnen. Darum gibt ihr der Versuchsleiter zunächst einen knappen Situationsbericht. Alles, was nicht die Umgebung der Versuchsperson betrifft, wird darum weggelassen. Einzelheiten an Apparaten der Versuchsanordnung werden nicht erklärt, besonders wird darüber nicht theoretisiert. Dagegen werden die Einwirkungsmöglichkeiten der Apparate sämtlich genannt; nicht nur, was davon zunächst zu erwarten wäre, auch was in absehbarer Zeit an Reizen geboten werden soll, sollte erwähnt werden. So wird jeder Nimbus des Geheimnisvollen, Lebensfremden geschwächt. Es kann sich nichts ereignen, was die Versuchsperson überrumpelte, was sie zu ängstlicher Spannung nötigte. Etwas anderes ist es mit den Apparaten, von denen die Versuchsperson nicht nur Reize gewärtigt, in deren Getriebe sie selbst miteinzugreifen hat. Diese werden soweit erklärt, daß die Versuchsperson den Sinn der Handgriffe durchschaut, die sie in den Zwischenpausen bewältigen soll. Wenn so etwas nötig ist, üben wir sie gleich zu Anfang ein. Um so schneller fügen sich die Maschinen in die gewohnte Umgebung, ins tägliche Leben der Versuchspersonen ein. Diese Mitteilungen vor

der Einübung enden am zweckmäßigsten den Situationsbericht, der nicht in eine Unterhaltung über den Gesamtaufbau der Versuchsanordnung ausarten sollte. Damit sind dann die Störungen aus der nächsten Umgebung ausgeschlossen.

Dem Situationsbericht folgt ein Verständigungsbericht. War der Situationsbericht auf das Schema gestellt: »Um Sie finden sich . . . und bewirken . . .«, so ist die Formel des Verständigungsberichtes diese: »Wenn ich . . . sage, so meine ich damit . . .«. Erinnert sich der Versuchsleiter bei Ausarbeitung seiner Aufgabe solcher Schlagworte, so wird er nicht nur übersichtliche Anordnung erreichen — das wäre nur Eleganz —, sondern Einfluß auf seine Versuchspersonen und ihr Verständnis. Nach dem Verständigungsbericht wie nach dem Situationsbericht geben wir der Versuchsperson Gelegenheit, Zweifel auszusprechen und Fragen zu stellen; dann können sie den eigentlichen Imperativ nicht mehr seiner Wirkung berauben; ohne Schaden klären sie und vertiefen. Die Fragen sollen jedoch nur das Verständnis der Berichte betreffen, genau wie Fragen über Handgriffe deren Einübung erleichtern können. Wie nach dem Situationsbericht nur Fragen über Handgriffe und Apparatwirkungen, so sollen nach dem Verständigungsbericht nur Fragen über die Ausdrucksweise des Versuchsleiters zulässig sein. Sollte so eine Frage einmal Aenderungen im Ausdruck anregen, so kann der Versuchsleiter die günstige Gelegenheit für seinen Imperativ noch nützen. Freilich wird er dessen Formelung meist so gut durchdacht haben, daß zufällige Einfälle sie nicht mehr schärfen. Andererseits muß der Versuchsleiter auch störende Fragen abweisen. Wenn z. B. im Verständigungsbericht mit bedachter Absicht nur von akustischen Phänomenen die Rede war, weil gewisse rituelle Formeln unerwartet ins Erlebnis eingehen sollten, dann muß die Frage, was des näheren bevorstehe, abgewiesen werden: »Das werden Sie seinerzeit erleben.«

Nach dem Verständigungsbericht, nach der Beantwortung von Fragen würde ich anraten, zu trennen zwischen der Ankündigung unmittelbar bevorstehender Ereignisse (Reize) und dem eigentlichen Imperativ der Aufgabe.

Eine Ankündigung des bevorstehenden Reizes hat ja noch garnichts Imperativisches an sich; als bloßer Hinweis auf etwas, das irgend einmal kommt, spannt sie die Erwartung und Aufmerksamkeit der Versuchsperson nicht unnütz, sie spart ihre Kräfte. Noch droht ja nicht das beängstigende: bald — sofort — jetzt. Ist die Versuchsperson so wohlvorbereitet und doch geschont, dann setzen

wir rückhaltlos mit der Wucht des knappen Imperativs, der Aufgabe ein. Das Schlagwort für die Ankündigung lautet: »Sie werden nun . . . erleben«, das Schlagwort für die Aufgabe wäre: »Tun Sie bitte . . .« In Form eines treffenden Imperativs, gestützt auf zuverlässige Verständnisgrundlagen, wirkt die Aufgabe im entscheidenden Augenblick stark und ungestört ein. Ist das Verfahren richtig durchgeführt, so fühlt die Versuchsperson jetzt kein Bedürfnis mehr zu fragen; sie hatte ja vorher alle Zeit und Gelegenheit.

Aus diesen Gründen lassen wir Situationsbericht, Verständigungsbericht, Ankündigung und Aufgabe aufeinander folgen, sollte auch jeder Teil noch so kurz ausfallen; die Gelegenheit, sich vor der Aufgabe zu verständigen, sollte auch dann nicht ungenützt bleiben.

Mit dem Situationsbericht, dem Verständigungsbericht, der Ankündigung und dem Imperativ als den Grundteilen der Gesamtaufgabe, haben wir die Einwirkungen kennengelernt, die dem Versuchsleiter vor dem Experiment zu Gebote stehen. Nun kann aber der Versuchsleiter auch einwirken nach Beendigung des Experiments, nach der spontanen Aussage. Natürlich ändert er mit solcher Einwirkung nichts am Versuch selbst; diese Einwirkungen suchen verwertbare Aussagen. Dies meist sparsam anzuwendende Mittel sind verschiedenartige Fragen.

Vor allem unterscheiden wir ja Ergänzungsfragen und Verständigungsfragen. Die ersten bereichern die Aussage um positive oder negative Befunde, die zweiten klären sie. Ueber die Bedeutung, die wir mit einem Ausdruck verbinden, sind wir uns meist nach längerer Zeit noch durchaus im klaren. Die Verständigungsfragen des Versuchsleiters können also gegen seine Ergänzungsfragen zurückgestellt werden; wir gewöhnen uns am besten an die Reihenfolgen: zuerst die Ergänzungsfragen, dann die Verständigungsfragen. Wie wirkt nun die unverfängliche Ergänzungsfrage auf die Versuchspersonen ein? Da sagen wir uns, daß vollständige Aussagen unmöglich sind; wir erinnern uns dessen aus der Kritik der methodischen Selbstbeobachtung. Stets wird mehr erlebt als berichtet; und wir wollen ja auch garnicht alles aufzeichnen, was erlebt wird, wir untersuchen ja nur vorbestimmte Einwirkungen auf komplexe psychische Gebilde. Uns liegt nicht an der bloßen empirischen Vollständigkeit. Aber auch alle die Anhalte zur Aussage der Versuchsperson, die wir brauchen, unterliegen mannigfachen Hemmungen, so daß auch für die Aussage gilt: es wird mehr Wissenswertes erlebt, als spontan berichtet wird. So üben z. B. die später im Erlebnis sich häufenden



Anhalte der Aussage rückwirkende Hemmungen auf die früher entstandenen aus, und weiter zu fürchten sind all die hemmenden Wechselwirkungen, über die uns Ebbinghaus, Schumann, Müller und Pilzecker, Ranschburg u. a. so reichlich belehrt haben. D. h. im Versuche und während beginnender Aussage wird so manches vergessen, was leicht wieder ans Tageslicht zu ziehen ist, wenn man nur den betreffenden Reproduktionstendenzen mit einer Frage zu Hilfe kommt. Diese Ergänzungsfragen sind entweder Alternativfragen oder Auffrischungsfragen.

Die Alternativfrage ist tunlich allgemein zu halten. Womöglich spricht sie nur von Irreduzibeln des Seelenlebens. Solche Fragen lauten gut an: »Wissen Sie vielleicht noch, ob . . . oder . . .«; z. B. Wissen Sie vielleicht noch, ob Sie anschauliche Vorstellungen erlebt haben, oder haben Sie Grund zu der Annahme, daß keine da waren? Wer in der einen Hälfte der Frage eine suggestive Beeinflussung wittern wollte, müßte in der zweiten Hälfte das Gegengift aufspüren. Doch ist die unaufhörliche Angst vor Suggestion auch eines von den überkritischen Bedenken, das mit der Praxis wenig Fühlung hat. Werden z. B. auf die angeführte Frage hin, auf dieses unbestimmte Anpochen hin, sehr konkrete Bilder mit vielen Einzelzügen beschrieben, spricht dann noch die leiseste Wahrscheinlichkeit dafür, daß im ursprünglichen Erlebnis solche Vorstellungen gänzlich fehlten? Die verfängliche Form der Alternativfrage braucht dem, der dies einmal eingesehen hat, kaum noch als abschreckendes Beispiel vorgehalten zu werden. Wie sollte er auf den Einfall kommen zu fragen: »Gewiß hatten Sie da noch . . ., oder sollten wirklich . . . nicht . . .?«, oder auch: »Sie hatten doch wohl . . .« usf.?

Die Auffrischungsfragen erinnern an die Aufgabe selbst und wirken somit im Sinne ihrer determinierenden Tendenz. Bei Wahlversuchen z. B. kann über eine Hemmung die bloße Auffrischungsfrage weghelfen: »Was hatten Sie bevorzugt?« oder »Hatten Sie mir über Motive berichtet?« Die Verständigungsfragen sind ganz anders gelagert. Sie dienen nur der Feilung der Aussage. Nun ergibt sich meist schon, was im Zusammenhange des Berichts mit einem saloppen Ausdruck gemeint sein muß. Dennoch wäre es eine verfängliche Verständigungsfrage, wollte man anfangen, wie folgt: »Als Sie sagten, ich hatte . . ., meinten Sie doch . . .?« Auch wenn es ganz sicher zu sein scheint, daß die Versuchsperson einen Ausdruck nicht nach der Strenge gebraucht hat, wird sich der Versuchsleiter nicht verleiten lassen, irgendwo zu äußern: »Es war doch nicht im strengen Sinne . . .?« Vielmehr wird der gewandte

Versuchsleiter bestimmt an einen Punkt der Aussage anknüpfen: »Sie sagten mir, ich hatte . . .« Nun wird er nicht im mindesten Klärung fordern, sondern ruhig fragen: »Können Sie wohl noch angeben, was Sie damals unter . . . verstanden haben?« So kommt die Versuchsperson nicht zu der Meinung, sie müsse sich in vorbedachten Kunstausdrücken bewegen, sie müsse ihre Erlebnisse etikettieren; und doch wird sie zu klarer und besonnener Sprechart erzogen. Ins Protokoll sollte nach einer Verständigungsfrage nichts mehr aufgenommen werden, was die Aussage ergänzt, sondern nur noch, was einen gebrauchten Ausdruck treffender, bezeichnender macht. Die Ergänzungsfrage dient der Forschung, die Verständigungsfrage der Darstellung.

Ein Wort noch über die berühmt-berüchtigte Suggestivfrage. Erst führten wir deren gröbste, oft behandelte Form vor, die Erwartungsfrage; die feinste aller Suggestionen kann sich in der Ankündigung verstecken oder selbst im Imperativ, etwa ich befehle an: »Bilden Sie sich eine Vorstellung von . . .« So erwartet die Versuchsperson in ihrem durch nichts getrübten starken und guten Glauben an die Harmlosigkeit des Versuchsleiters, sie werde die zugemutete Leistung aus Eigenem vollbringen. Untermalt man ihr das Gesichtsfeld heimlich mit eben merklichen Empfindungen, so wird sie diese wegen der im Imperativ versteckten Suggestion für Ingredienzien der Vorstellung halten. Hätte man der Versuchsperson gelegentliche Empfindungseinschläge angekündigt, so würde sie diese eingeschmuggelten Bilder kaum für Vorstellungen gehalten haben. Fragt man nun, wie z. B. Perky tat, den Vorstellungen in Ergänzungsfragen nach, so tut man eine feine Suggestivfrage; die ist nicht so plump, wie die einseitigen Erwartungsfragen zu sein pflegen; wesentlich ist sie nichts anderes, als eben eine Suggestivfrage. Ist nun diese feine Suggestivfrage unter allen Umständen verfänglich und also verwerflich? Das hängt nur vom Untersuchungsziel ab. Ich kann mich zur Loslösung von Erlebnissen auch der feinen Suggestivfrage bedienen, muß nur dann eben das Erlebnis unter dem Einfluß der spezifizierten Suggestion oder die Suggestibilität innerhalb gewisser Erlebnisse untersuchen wollen. Will ich ein durch spezifizierte suggestive Zumutung nicht befangenes Erlebnis untersuchen, dann ist die Suggestivfrage verfänglich und verwerflich, sei sie nun plump und eindringlich oder fein versteckt und vorbereitet. Des weiteren prüfe man sich wohl, ob man eine Frage unbedingt als Suggestivfrage verurteilen darf, wenn unter ihrem Einfluß selbst ein Bericht über Wahrgenommenes verfälscht wird.

Wieviele Assimilationen und Erinnerungsfälschungen können sich nicht ausgewirkt haben, über deren Ergebnis nun getreulich berichtet wird, sobald eine Auffrischungsfrage die tauglichen Anhalte zur Aussage weckt. Prüft man die genannten Einflüsse nicht, so gerät die unverfängliche Auffrischungsfrage unverdient in den Verdacht, eine Suggestivfrage gewesen zu sein. Es läßt sich also über die Suggestivfrage mehr sagen, als daß sie verwerflich sei. Wir müssen unbefangene und suggestiv verfälschte Erlebnisse scheiden und prüfen, ob ein Erlebnis methodisch oder verfänglich suggestiv »verfälscht« worden ist.

Endlich gibt es noch eine Art, methodisch zu fragen, die in gewissen Fällen recht empfehlenswert ist. Sie ist der Redeform nach eine Frage, dem Wesen nach ein nachträglicher Imperativ. In manchen Versuchsreihen folgen einander kurze Experimente, in denen jedesmal nur eine kleine Variation am Reiz vorgenommen wird. Gerade auf diese Veränderung kommt es dann an. Verständigung ist längst erzielt; die Reihe wickelt sich so glatt ab, daß vor jedem neuen Einzelversuch eine Spezialaufgabe lästig fallen würde. Dann läßt man den Versuch ablaufen und fragt sogleich hinterher: »Was hat sich nun geändert?« Das selbe gilt vom entsprechenden Herstellungsverfahren. Nehmen wir einmal an, wir prüften den rhythmischen Aufbau vielgebrauchter Kultformeln nach der neuen Methode des Wiedererkennens meßbarer dynamischer Aequivalente. Dabei werden die zu prüfenden Wortgruppen von der Versuchsperson vorgesprochen, alsdann ertönen die meßbaren Aequivalente. Mit den leisen Aenderungen im Texte gehen einher entsprechende Veränderungen in den Aequivalenten; diese eben muß die Versuchsperson herstellen oder anfordern. Nehmen wir weiter an, der methodisch eingeführte Schritt bringt die Versuchsperson vom Versuchsbeispiel: ». . den Allmächtigen, Schöpfer . . .«, zum Versuchsbeispiel: ». . den allmächtigen Schöpfer.« Nehmen wir letzlich an, zur Prüfung stünde besonders die Veränderung in der Silbe ». mäch .«. Dann ersetzen wir zweckmäßig eine lästige Spezialaufgabe vor dem Versuch durch den nachträglichen Imperativ in Frageform: »Was soll nun geändert werden?«

Erst nach sorgsamer Einübung lernt der praktisch arbeitende Psychologe die subtilen Apparate bedienen und beherrschen, deren er für seine Forschungen bedarf. Wie könnte es anders sein, wenn er beginnt, mit seinem feinsten Werkzeug, dem lebendigen Beobachter, zu arbeiten. Zwar ist nicht eben Gefahr, daß er dies Werkzeug verbiege oder zerbreche; denn dieser Apparat repariert sich selbst;

aber unsere knappen Anweisungen zeigen vielleicht schon zur Genüge, wie wenig ein mutiges Drauflosexperimentieren mit ungeübten Händen fruchtbar sein kann in der Psychologie. Aussagen bekommt schließlich jeder ins Protokoll, aber erst deren logische Bearbeitung und mathematische Verrechnung erweist, wieviel wir aus ihnen lernen können. Verständnisvoller Gebrauch solcher Winke, wie wir sie zu geben versuchten, kann manchen Umweg vermeiden; aber eines nur ist das Verständnis, ein anderes die praktische Beherrschung.

II. Materialien und Diskussionen.

Vom religiösen Leben der Kinder [1]).

Von

Else Roloff, Gießen.

Wenn ich meine Beobachtungen über den religiösen Vorstellungskreis kleiner Kinder aufzeichne, so bin ich mir bewußt, nichts absolut Neues oder Besonderes zu bringen. Vielmehr werden alle auf diese Seite der kindlichen Entwicklung aufmerkenden Mütter von jeher Aehnliches wie ich beobachtet haben. Stellt man aber in den großen Zusammenhang wissenschaftlicher Religionspsychologie auch die Erforschung der frühsten kindlichen Begriffe von religiösen Dingen als notwendigen Faktor ein, so sind diese kleinen, oft im Fluge aufgegriffenen Einzelbeobachtungen der Stoff, auf den die Forschung angewiesen ist. Nur im Sinne eines Beitrages zu einer solchen Materialsammlung möchte ich diese Zeilen aufgefaßt wissen, und sollten sie Anregung zu ähnlichen Berichten geben, so wäre ihr Zweck erreicht.

Es handelt sich um die ersten Anfänge religiöser Vorstellungen; unsre beiden Kinder Eva und Bärbchen sind jetzt 5½ und 3½ Jahr alt. Meine Erfahrungen beziehen sich meist auf die Aeltere, die sich lebhaft für alles interessiert, sehr phantasievoll, unbedingt gläubig, auch sehr lebendig und unbefangen in ihren Aeußerungen ist. Die Kleinere, von Natur schwerfälliger, steht meist noch in ihrem Schatten, ist fast immer Echo; hier und da zeigen sich Spuren von stärker ausgeprägtem Realismus.

Was ich hier von den Kindern berichte, beruht teilweise auf wörtlichen schriftlichen Aufzeichnungen, die wir in ein »Lebensbuch« eintragen; seit einem Jahr etwa sind diese Niederschriften unterbrochen, und an ihre Stelle treten teils mündlich in immer erneutem Austausch, teils in brieflichen Mitteilungen wortgetreu festgehaltene Erinnerungen der Eltern an einzelne Aussprüche. Die Beobachtungen begannen, als Eva 2½ Jahr alt war; eine lebhafte Beschäftigung mit religiösen Vorstellungen setzte bei ihr ein, als sie genau 3 Jahr alt war, und verstärkte sich an dem Weihnachtsfest, als sie 4 Jahr alt wurde. Damals wurde durch sie

[1]) Geschrieben im Sommer 1914.

die Kleine, damals 2 Jahr alt, unvermerkt in den ganzen Ideenkomplex hineingezogen.

Das Problem, ob das Kind, falls es völlig unbeeinflußt und ohne alle Berührung — eine Praxis, die heute von religiös stark interessierten Eltern öfter ausgeübt zu werden scheint — mit religiösen Vorstellungen und Namen aus sich heraus zur Bildung religiöser Begriffe gelange, muß ich beiseite lassen, da ich es aus Erfahrung nicht kenne und die Durchführbarkeit jener Praxis mir zweifelhaft erscheint. Wir haben den Grundsatz befolgt, bei Vermeidung allen Zwanges und aller für das Kind leeren Formen doch eine unvermerkte Eingewöhnung in die Welt der religiösen Vorstellungen zu erzielen, diese Vorstellungen mit einzugliedern in das organische Gefüge der Kindeswelt. Diese Welt aber ist ja etwas total anderes als die Welt der Erwachsenen; das Kind hat seine eigene Einstellung den Dingen gegenüber. So ist auch der Begriff der »religiösen Vorstellung«, wie wir ihn fassen, auf die kindliche Anschauungsweise streng genommen gar nicht anwendbar. Denn es sind nur die Namen für die göttlichen Dinge, die dem Kinde und uns gemeinsam sind; aus ihnen aber baut das Kind sich eine eigene Welt, mit ihnen schaltet es frei in großartiger Souveränität, wie mit allen Größen, die es von uns übernimmt, ohne die Beziehungen, die sie für uns Erwachsene haben, zu kennen.

Es ist etwa so, wie wenn die Kinder vom Kaiser und vom Großherzog reden; ohne eine Anschauung von deren wirklichem Sein teilen sie ihnen bestimmte Rollen in ihrem Kinderleben zu. Der Kaiser »gehört« der Aelteren, der Großherzog der Jüngeren; nur daß beide etwas sehr Gutes sind, ist gewiß.

So akzeptieren sie auch den lieben Gott. Wie sie den Begriff eigentlich ausfüllen und ob sie es überhaupt tun, wissen wir nicht. Wenn Eva mir kürzlich erzählte: »Mutter, der liebe Gott ist ein Mann mit einem Bart und einem Hut«, so wußte sie das, wie sie selbst sagte, von einem Bilde auf Mutters Schreibtisch. Sie meinte den bekannten Filippo Lippi des Kaiser-Friedrich-Museums in Berlin, auf dem die Jungfrau im Walde vor dem Kinde kniet und Gottvater von oben niederschaut; den Heiligenschein hielt sie also für einen Hut.

Eine besondere Schwierigkeit liegt für die Kinder darin, daß wir für Göttliches oft wohlbekannte menschliche Bezeichnungen gebrauchen. So hat Eva lange das Wort »Vater« im Abendgebet auf ihren Vater bezogen, und die Kleine sagte neulich, als ich an ihrem Bett stand, »Mutti, laß die Augen dein, über meinem Bettchen sein«. Jetzt weiß und begreift die Große, daß man Gott Vater nennt, weil er wie ein Vater für alles sorgt: er läßt für die Blümlein regnen und die Sonne scheinen, er hat die Kinder lieb, er ist traurig, wenn man unartig ist, und er kann alles sehen! Alle diese Vorstellungen sind, wie man sieht, durch uns gelegentlich vermittelt; von einer selbständigen Ausfüllung des Gottesbegriffes haben wir bisher nichts bemerkt. Sie kann trotzdem ja völlig im Rahmen der dem Kinde



eigentümlichen Anschauung da sein und nur nicht geäußert werden; etwa wie Kellers grüner Heinrich, trotzdem die Mutter ihm schon von Gottes Wesen und Eigenschaften gesprochen hat, den lieben Gott mit einem glänzenden Turmhahn und später mit einem prachtvollen Tiger aus dem Bilderbuch identifiziert; diese Vorstellungen schweben dem Kinde allabendlich auch beim Gebet vor, werden aber den Erwachsenen nicht mitgeteilt.

Daß die ersten Anzeichen einer beginnenden Nachdenklichkeit, eines Grübelns über Unverstandenes jetzt bei Eva auftauchen, konnte ich grade in den letzten Tagen öfter bemerken. Sie fragte beim Stachelbeerpflücken nach längerem Schweigen: »Mutter, kann der liebe Gott wirklich alles sehen?« Alles. »Kann er auch durch Dinge sehen?« Was für Dinge meinst du denn? »O, blaue Vorhänge (im Schlafzimmer der Kinder vorhanden) und Aepfel.« Als ich dies bejaht hatte, sagte sie nichts weiter. Einige Tage darauf kam in derselben Situation und auch nach voraufgegangenem Schweigen die Frage: »Mutter, hat der liebe Gott sich denn auch selbst gemacht?« (Vielleicht als Fortsetzung des Gedankens: er hat Bäume, Vögel, Blumen gemacht). Ich sagte ja. »Warum hat er das getan?« Was meinst du wohl, warum er es getan hat? »Wohl weil er das k a n n, Mutter.«

Wir haben das Kind, als es 2 Jahre alt war, anfangen lassen, ein kurzes Abendgebet zu sprechen. Nach einem halben Jahr hörten wir wieder auf, da wir den Eindruck hatten, das Kind plappre und kokettiere dabei; auch nahm es, wie es schien, gar keine Notiz von der Veränderung. Aber nach etwa 3 Monaten (es war also 2¾ Jahr alt), verlangte es selbst wieder nach dem Abendgebet, und seitdem wird es nie vergessen. Die Kleine nahm es unvermerkt von der Großen an, ebenso das Tischgebet. Beide Gebete sind für die Kinder eine sehr wichtige und erfreuliche Angelegenheit; sie wären immer bereit, sie gleich noch einmal zu wiederholen, wenn es ihnen nur erlaubt würde. Die Kinder fühlen, daß das Gebet etwas Besonderes ist, daß man dabei nicht »albern« sein kann; sie sagen auch: wir wollen gut beten, damit der liebe Gott sich freut. Wie wichtig ihnen das Gebet ist, spiegelt sich deutlich im Spiel. Sie knien im tiefsten Ernst an den Wiegen der Puppenkinder und sprechen ihre eigenen Abendgebete. Wenn dann die Puppen lachen oder die Beine unter dem Deckbett herausstrecken, bekommen sie empfindliche Strafen, und die Puppenmütter erzählen mit Entrüstung von den Ungezogenheiten. Ich fragte Eva dieser Tage: Wer betet denn eigentlich, ihr oder die Puppen? antwortete sie: »Ja, Mutter, das ist anders bei den Puppen. Da beten w i r, und die Puppen beten auch laut mit.« (Zu ergänzen ist: aber Vater und Mutter, ihr sprecht nicht mit, wenn wir beten.) — Im Mai dieses Jahres war eine kleine Freundin der Kinder bei uns auf länger zu Besuch. Während unsre Kinder beide das Verschen: Müde bin ich, geh zur Ruh beten, betete die kleine Gerda etwa so: Lieber Gott, behüte meine Eltern, mich, die Großmutter usw. Wir fragten unsre beiden, ob sie nicht auch den

lieben Gott für Vater und Mutter, das Brüderchen usw. bitten wollten, das sei doch schön. Es wurde auf das Bestimmteste, sogar mit Tränen, zurückgewiesen: »nein, wir wollen nur u n s e r Müde bin ich beten.« Das Gebet ist also ganz offenbar kultischen Charakters bei den Kindern; sie hängen mit Zähigkeit an der einmal in Besitz genommenen Form und lehnen die fremde ab. Ein Zeichen für den Kultcharakter ihres Gebetes ist doch auch, daß das Tischgebet nur »gilt«, wenn es von beiden Kindern gemeinsam laut gesprochen ist. Hat die Kleine, die verträumt ist, den Anschluß verpaßt, so weint sie und ruht nicht, bis beide Kinder ordnungsgemäß zusammen das Gebet wiederholt haben; fordern wir sie auf, allein nachzubeten, so ruft sie: »sonst (!) bete ich ja nicht richtig«, was nicht etwa heißen soll: dem Wortlaut nach unrichtig — sie kennt das Gebet genau und hat während einer Reise der älteren Schwester stets allein gebetet — sondern: wenn ich allein bete, ist die Sache nicht in Richtigkeit. — In letzter Zeit hörte ich übrigens die Puppen öfter »wie Gerda« beten, es ist also wohl möglich, daß auch die Kinder selbst demnächst dazu übergehen; das wäre dann gleichsam die Anschmelzung eines neuen Kultes. Ganz vereinzelt finden sich auch Ansätze zum freien, spontanen Gebet in Form einer Bitte um etwas augenblicklich Gewünschtes; in diesen Julitagen z. B. erzählte mir Bärbchen: »Mutter, wir haben eben den lieben Gott um Schnee gebittet.« Die Nichterhörung machte ihnen aber keine Sorge, war in diesem Falle ja auch leicht zu erklären.

Sind die Kinder auf diesem Gebiete ihres religiösen Lebens noch fast ganz formal gebunden, so entwickeln sie auf einem andern eine um so größere Freiheit. Das ganze schon recht umfangreiche Stoffgebiet, das ihnen durch das Weihnachtsfest und im Anschluß an zahlreiche bei uns hängende religiöse Bilder nach alten Meistern vermittelt wird, schaffen sie zu ihren Zwecken, nämlich zum Spiel, um. So erst werden alle diese Dinge Wirklichkeiten und Besitz für sie. Einige dieser Spiele will ich hier wieder geben. Die Kinder lieben das Weihnachtsfest über alles. Sie finden den Winter »den alleralllerbesten«, weil er Weihnachten hat. Hierbei spielen ganz entschieden die Geschenke die zweite Rolle; die Hauptsache ist ihnen der Tannenbaum, das Weihnachtsliedersingen und besonders die Krippe. Schon als zweijähriges Kind war Eva völlig fasziniert vom Lichterbaum und von den Krippenfiguren, und an den drei folgenden Festen hat sich dies noch eher gesteigert. Als sie 3 Jahr alt war, begann sie, so oft sie die Krippenfiguren ansah, zu singen: Da liegt es, das Kindlein, auf Heu und auf Stroh usw. Auch hier wurde die Kleine durch die Große mitgerissen; als die Kinder 2 und 4 Jahr alt waren, begannen um Weihnachten die Spiele, die ich jetzt schildern will. Beide Kinder lieben und verehren Maria und das Christkind zärtlich; sie werden in den liebevollsten Tönen angeredet — »Christkindlein, magst du gern unterm Tannenbaum liegen? — und niemals berührt. Ebenso zart werden Ochs und Esel behandelt, die mit goldenem Heu gefüttert werden. Der Vater Joseph ist die gutmütige Person, mit der man Spaß macht; ich habe oft an den

Joseph der alten deutschen Mysterienbühne denken müssen! Es wurde ein phantastischer Kopfputz ersonnen; damit schmückten sich die Kinder, tanzten im Zimmer herum, knixten und riefen: »Guck mal, Joseph!« Dies hat sich nun schon an zwei Weihnachtsfesten — als Eva 4 und 5 Jahr alt war — in genau den gleichen Formen wiederholt; und auch wenn im Laufe des Jahres der weihnachtlichen Personen gedacht wird, was sehr häufig der Fall ist, so geschieht es in ganz demselben Sinne: von Maria und dem Christkind sprechen sie mit zärtlicher Stimme, der Joseph löst regelmäßig Heiterkeit aus. — Am lebendigsten sind die Spiele vor und nach Weihnachten. Vor dem Fest ist Eva »das Christkind«. Sie fliegt durchs Zimmer mit ausgebreiteten Armen, um allen Kindern Geschenke zu bringen, trägt ihre Spielsachen zusammen und erklärt, dies seien die Schaufenster, die das Christkind fülle. Die Kleine beansprucht auch ein Amt und wird zum »Engleinchor« erhoben, darf mitfliegen und singen. Nach Weihnachten werden die heiligen Persönlichkeiten in Bauklötzen dargestellt. Maria wiegt das Christkind in einem halbkreisförmigen Bauklotz, der ein- für allemal »die Wiege« heißt. Im Himmel, einem bühnenartigen Aufbau, zu dem eine Treppe führt, stehen der liebe Gott, der Herr Jesus, der Herr Gast (s. folg. S.) und das Christkind. Sie sprechen miteinander etwa so: Der liebe Gott sagt: komm Herr Jesus, wir wollen mal runtersteigen auf die Erde und wollen mal sehen, wie die bösen Menschen den Heiland ans Kreuz schlagen. Jesus sagt: komm Herr Gast, du darfst auch mitgehen, ja, und das kleine Christkind darf auch schon mit. Alle diese Reden führt Eva; die Kleine darf nur die Gestalten die Treppe hinuntersteigen lassen und alles mit aufbauen. Die vier Himmlischen stehen nun vor dem Kreuz, an dem der Heiland durch einen vorgebauten Klotz mit einem Dreieck, der Dornenkrone, dargestellt ist. Eva und Bärbchen nehmen nun den Heiland vom Kreuz und »vergraben« ihn in einem großen, schön gebauten Grab. Der liebe Gott pflegt dann zu sagen: Eva und Bärbchen sind sehr lieb, weil sie den Heiland so schön vergraben, und die vier steigen Stufe für Stufe wieder in den Himmel. Alles wird aufs Genaueste in Bauklötzen dargestellt, für jede Figur gibt es einen Extraklotz. Der liebe Gott ist ein besonders langer, und da es von dieser Sorte vier gibt, so haben wir »vier lieber Gott«. Der Heiland z. B. ist ein mittellanger Klotz mit einem Astloch; das Loch ist »sein großes Auge«. Einmal sagte die Kleine bei diesem Spiel (sie war 2 Jahr): »Das ist ja gar kein lieber Gott, das ist ja ein Bauklotz.« Eva fing sofort an zu weinen und rief: »Siehst du denn nicht, daß das der liebe Gott ist?« — Für sie ist also offenbar die Realität vollkommen und diese Namengebung nicht etwa nominal. Im allgemeinen gilt das auch von der Kleinen; gleich nach jenem Ausspruch stellte sie den »Heiland« in die Ecke wegen irgend einer Unart, die er begangen. — Ich habe alle diese Spiele aus dem Nebenzimmer belauscht, die Kinder wußten gar nicht, daß ich sie hörte. Angeregt sind sie niemals zu solchen Spielen; ich habe sie in fast wörtlich genauer Uebereinstimmung nach Weihnachten 1912 und 1913 beobachtet;

das vorweihnachtliche Spiel ist erst vor dem letzten Weihnachtsfest erfunden. Diese Dinge spielen, wie ich schon bemerkte, das ganze Jahr hindurch eine Rolle; gerade jetzt ist sehr viel die Rede vom Knecht Ruprecht. Sie schildern, wie er das Christkind auf den Rücken nimmt und es zur Erde trägt; dabei hält das Christkind den Tannenbaum, denn der Knecht Ruprecht hat den schweren Sack und also keine Hand mehr frei. Bärbchen beschäftigt sich sehr mit der Frage: »Wenn aber die Puppentilla dem Knecht Ruprecht die Zunge aussteckt, dann? — dann steigt er rasch die Himmelsleiter herunter und verhaut die Tilla.« Es liegt sicherlich die brennende Frage hinter dieser Geschichte: was passiert, wenn *ich* die Zunge ausstrecke? Der Reiz der Sensation ist hier deutlich wirksam.

Merkwürdig ist doch das oben dargestellte Verhältnis zwischen Christkind, Heiland, Herrn Jesus und »Herrn Gast«. Die Kinder wissen sehr wohl, daß das Christkind Jesus heißt, daß es zum Heiland heranwächst; aber sie versichern, daß *ihr* Christkind immer klein bleibt. Ebensogut wissen sie, daß wir Jesus mittags im Gebet zu Gast bitten. (Komm Herr Jesu, sei unser Gast.) Das hindert sie alles aber gar nicht, in ihren Spielen *alle diese Namen als gesonderte Persönlichkeiten* erscheinen zu lassen. (S. vor. S.).

Für die kindliche Vorstellung spielen, so scheint es, logische Widersprüche oft ebensowenig eine Rolle wie für die primitiven Völker. Das kindliche Denken ist eben auch völlig anders orientiert als das unsre, und wir können aus unserm Bezirk heraus das ihrige nicht völlig erfassen. Wenn die Mentalität jener Völker als praelogisch bezeichnet worden ist (vergl. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures S. 79, auch K. Koffkas Referat über dieses Buch Band I des Archivs), so könnte man das vielleicht auch auf die Art des kindlichen Denkens anwenden, das sicherlich nicht im ganzen unlogisch oder alogisch genannt werden kann. Ueberhaupt drängt sich gelegentlich der Vergleich mit dem Vorstellungsleben primitiver Rassen auf; der unbedingte Glaube des einen Kindes, es *sei* das Christkind, der des andern, es *sei* das »Engleinchor«, scheint mir doch verwandte Züge zu haben mit jener von von den Steinen (S. a. a. O. S. 77 f.) beobachteten Tatsache, daß die Mitglieder eines südamerikanischen Stammes glaubten, ararás, eine Papageienart, zu sein. Bei unsern beiden Kindern war es so, daß sie während dieses Spieles auf ihre eigentlichen Namen nicht reagierten; ich hatte immer wieder den Eindruck, daß sie wirklich für sich selbst und für einander »Christkind« und »Engleinchor« *waren*.

Die Frage, ob ernstliche Ueberzeugung oder ob bewußte Phantasieschöpfung vorliege, haben wir besonders bei einem andern Anlaß erwogen. Wir fanden im Vorstellungsleben der Kinder bestimmte übersinnliche Größen, die in keiner Weise von uns vermittelt oder angeregt, sondern frei der kindlichen Phantasie entsprungen waren. Wegen ihres mystischen Charakters müssen sie hier erwähnt werden. Die Kinder erklärten vor einem Jahr (4½ und 2½ Jahr alt) abends im Bett plötzlich, der »Mima«

sei da. Eine Erklärung, was das sei, war nicht zu erlangen; aus der ausgelassenen heiteren Stimmung der beiden — sie tobten herum und behaupteten, er sei bald hier, bald da — konnten wir bloß entnehmen, daß es kein Schreckgebilde sei. Deutlicher wurden zwei andere Vorstellungen, die gleichzeitig auftauchten: der »Föger«, eine Art böses Prinzip, und die »Musa«, gleichsam der Ort der Verdammnis. Vom Föger wurden zunächst ohne bestimmten Anlaß alle erdenklichen Untaten erzählt: er werfe Schränke um, zerbreche Puppenstühle, raufe den Puppen die Haare aus u. dgl. Bald aber trat er in bestimmten Fällen auf und zwar als Sündenbock für Vergehen der Kinder. Fragte ich: wer hat die Milch umgestoßen? wer hat das Brüderchen gekniffen? so folgte prompt die Antwort: »das hat Föger getan«. Da dieser Föger aus pädagogischen Gründen abgelehnt wurde, so geriet er allmählich in Vergessenheit; doch erzählte Eva mir noch kürzlich, sie kenne ihn noch, er sei jetzt aber bei andern Leuten. In die »Musa« wurde alles verwiesen, was das Prädikat böse verdiente; unter anderm auch »ein böser Vater«. Wenn ich protestierte, den gäbe es nicht, so hieß es: den Vater meinen wir ja nicht, bloß einen bösen Vater aus dem Baukasten. Allmählich entstand eine ganze »böse« Familie im Baukasten, die mit der Musa bedroht wurde. Lokalisiert war diese Musa nie. Auch sie ist jetzt verschwunden, aber beide Begriffe waren eine Zeitlang nach meiner Ueberzeugung volle Realität für die Kinder. Obgleich sie nun beide entschieden düsteren Charakters waren, so waren sie doch niemals unheimlich; der Föger wurde sogar immer mehr zum lustigen Teufel, und auf die Musa wurden sogar Lieder gesungen. Der Begriff des Grauens ist beiden Kindern überhaupt noch völlig fremd; die Vorstellung von etwas Bösem, die entschieden auch den Reiz der Sensation hat, bewirkt doch, wie es scheint, höchstens ein gelindes Gruseln. Vom Schrecken des Todes haben sie noch keine Ahnung; sie verbinden mit ihm schon ganz richtig die Vorstellung des Nichtmehrdaseins, aber sie finden das ganz selbstverständlich. Ebenso auch das Grab einerseits und das Leben im Himmel andrerseits. Die Frage: wie kann man im Grab und doch im Himmel sein? hat sich noch nicht erhoben. Sie stellen auch ganz kühl Fragen wie: Vater, dann bist du wohl schon tot? Mutter, wann stirbst du eigentlich? und zwar fragen sie beide ziemlich unterschiedslos so. Bärbchen sagte neulich: »wenn man tot ist, dann kommt wohl der liebe Gott und vergräbt einen; und dann dauert es sehr lange, bis er einen wieder macht.« Sie stellt es sich offenbar so vor, wie wenn die zerbrochenen Puppen »wieder gemacht« werden. Von Auferstehung hat sie noch nichts gehört.

Grade dies Gebiet hat für alle Kinder eine unendliche Anziehung. Wir haben aber grundsätzlich vermieden, solche Gedankengänge besonders anzuregen oder unverlangte Erklärungen auf religiösem Gebiete überhaupt zu geben. Daher sind unsre Kinder vielleicht besonders fest im Kreise ihrer naiven Anschauungen verankert.



Es ist uns selbst natürlich die Frage aufgestiegen und auch von andern gestellt, ob diese Art der spielenden Beschäftigung mit göttlichen Dingen, wie ich sie geschildert habe, nicht dem Ernste, den diese Bezirke heischen, ins Gesicht schlage. Wir sind immer wieder zu der Ueberzeugung gelangt, daß man den Kindern die Form ihres geistigen Wesens nicht stören dürfe und daß für das Ziel einer wahren Religiosität des reifen Menschen das Spiel der Kinder sicher kein Hindernis sei. Alle diese Namen und Begriffe sind die geliebten Bewohner ihrer kindlichen Träume. Das Spiel ist für dies Alter eben höchster Ernst. — In ihm zeigen sich alle tiefsten Interessen des Kindes, entfalten sich alle Fähigkeiten seiner Phantasie; in ihm allein gelangt es zu dem, was es braucht, zur Anschaulichkeit. Die kindlichen Realitäten liegen im Spiel.

Eine religiöse Jugendentwicklung.

Von Prof. Dr. K. Needon, Dresden.

Ich kann mich keiner starken religiösen Eindrücke aus meiner Kindheit erinnern, wie überhaupt meine Jugenderinnerungen schwach sind. Aus den beiden ersten Schuljahren erinnere ich mich nicht irgendwie an den Religionsunterricht; in die Kirche bin ich damals wohl noch nicht gegangen. Meine Erinnerungen beginnen erst vom vollendeten 8. Lebensjahre, damals kam ich in die Bürgerschule in Dresden; eine mit Bildern versehene Biblische Geschichte, die mir damals in die Hände kam, interessierte mich sehr, mancher Bilder erinnere ich mich noch jetzt. Jedenfalls wurden mir die biblischen Gestalten dadurch erst vertraut. Damals muß es wohl auch gewesen sein, daß ich das Vaterunser lernte, um es abends zu beten, doch behielt ich mein Kindergebet noch bei (Lieber Gott, ich bitte dich usw.), betete erst dieses, dann das Vaterunser. Ja ich fügte in meinem 10. Jahre noch ein drittes hinzu, einen Liedervers, auf den ich mich aber sonderbarerweise nicht mehr besinnen kann. Ich tat es, weil der Lehrer bei der Besprechung dieses Lieds in der Schule gesagt hatte, wir sollten doch diesen Vers abends beten, wir würden bald merken, wie ein Gefühl der Ruhe, des Friedens sich unser bemächtigen werde. Ich war darauf gespannt, dieses Gefühl zu erleben, und wohl einigermaßen enttäuscht, als ich keine besondere Empfindung dabei hatte. Dennoch habe ich längere Zeit alle 3 Gebete leise für mich gebetet, später bloß noch das Vaterunser, wenn auch in den Jünglingsjahren Zeiten kamen, wo ich das Abendgebet vergaß, grundsätzlich unterlassen habe ich es nie, empfand vielmehr stets leise Gewissensbisse, wenn ich es vergessen hatte, und suchte es wohl am Morgen nachzuholen, wenn mir mein Versäumnis da einfiel. Auch gegen das gedankenlose Beten habe ich schon in der Jugend angekämpft, etwa dadurch, daß ich an Luthers Erklärung zu den Bitten dachte, wenn ich das Vaterunser sprach.

— Seit meinem 9. Jahre besuchte ich auch öfter mit meiner Mutter die Kirche, meist die Dreikönigkirche; vor allem die Predigten Sturms und Sulzes machten Eindruck; letzterem fühlte man doch ab, daß er eine Persönlichkeit von großer Aufrichtigkeit war, wozu noch kam, daß ihn meine Eltern wegen seiner liberalen Ansichten schätzten. Doch habe ich das Eigenartige seiner Predigten als Knabe, auch als Gymnasiast in den höheren Klassen, noch nicht recht verstanden.

Als ich in das Gymnasium eintrat, machte der Unterricht in Religion auch stets Eindruck, und ich war immer lebhaft interessiert, am wenigsten vielleicht in den Tertien. Ich kann sagen, daß ich ein frommes Kind insofern war, als ich mit großer Ehrerbietung und Ehrfurcht den Lehren der Religion gegenüberstand. Ich war bereit, die gesamte Heils- und Erlösungslehre des orthodoxen Christentums, die da geboten wurde, zu glauben. Allerdings wurde sie uns in den untern Klassen — glaube ich — nicht sehr deutlich gemacht, nur daß Christus der Gottessohn, göttlichen Wesens, mit wunderbarer Kraft begabt, der Erretter der Menschen sei, stand mir fest. Und ich bedauerte es im Innern tief, daß meine Eltern sich von diesem Glauben entfernt hatten, wie ich nach manchen Aeußerungen erkannte, obgleich Spott über religiöse Dinge nie vorkam. Ihr Glaube war wesentlich rationalistisch, mein Vater der Kirche sich fernhaltend, worüber die Mutter mitunter sich abfällig äußerte, da sie, wie gesagt, mit ziemlicher Regelmäßigkeit zur Kirche ging. Was sie hier begehrte, war wohl eine gewisse Erhebung über die Misere täglichen Lebens und damit Trost. Im übrigen erwartete sie freilich auch, daß die Predigt aus dem Leben gegriffen sei und nicht nur in idealen Regionen sich bewege. Mein Vater ging nur am Silvestertag in die Kirche, was uns doch immerhin als ein Zeichen erschien, daß er mit der Religion nicht ganz gebrochen hatte.

Wenn ich darüber nachdenke, welches denn der Inhalt meiner Religiosität in meiner Jugend war, so möchte ich folgendes sagen: Ich hatte in der frühen Jugend, als acht bis neunjähriger Knabe etwa, ein Gefühl aufrichtiger Ehrfurcht vor dem Göttlichen, betrat nur mit besonderer Scheu ein Gotteshaus, erwartete stets darin einen eigenen Schauer mich überkommen zu fühlen; glaubte mich tief demütigen, vor dem Heiligen beugen zu müssen. Der Bußtagsgottesdienst machte auf mein Gemüt deshalb immer besonderen Eindruck. Freilich verband sich diese Ehrfurcht auch mit dem Gefühle der Furcht vor Gott, ich wurde in der Nacht von Träumen gequält, in welchen mir der liebe Gott in einer dicken weißen Wolke erschien, ich hatte dann nach dem Erwachen eine fürchterliche Angst vor der Wiederholung dieses Traumes. — Ueberhaupt fürchtete ich Gott mehr als den, der ins Herz sieht, unsere Vergehen und Fehler kennt und jede Uebertretung straft und rächt. Das Gefühl des Vertrauens und der Liebe zu Gott war jedenfalls viel schwächer. Ganz anders stand ich zu Jesus. Furcht und Angst hatte ich hier nicht, ich stand ihm ruhiger gegenüber, aber ich hatte auch nicht das Gefühl, als wenn er sehr tief

in mein persönliches Leben eingreifen könne. Was ich ihm gegenüber empfand, war vor allem Bewunderung. Besonders bewundernswert erschien mir sein Leiden, das mir als das größte auf Erden je dagewesene erschien. Sehr stark waren alle diese Gefühle nicht; ich lebte bis zum Jünglingsalter ziemlich harmlos und naiv, mehr weltlich als geistlich gestimmt hin.

Der Konfirmandenunterricht, den damals unser 1. Religionslehrer in der Schule erteilte, war mehr verstandesmäßig gerichtet, alles wurde sehr klargemacht, aber starke Anregungen für das Gemüt habe ich nicht erhalten. An diesen Unterricht schloß sich dann noch ein kurzer Abschluß bei Dr. Sulze in der Wohnung, wir waren nur 4 oder 5 Knaben zusammen; dieser Unterricht machte einen starken Eindruck, wenn auch später vieles davon im Gedächtnis verwischt worden ist. Daß Gott dem Mose im Gewissen das Gesetz geoffenbart, daß er zu uns im Gewissen als Richter redet, und ähnliche Gedanken reinigten entschieden die Vorstellung von manchem Nebensächlichem, das ich früher für die Hauptsache in der Religion zu halten geneigt gewesen; nicht mehr die Lehren und Wunder erschienen als Kern des Christentums, sondern der Lebendige Gott, der uns in unserem Gewissen richtet. Leider war der Unterricht nur kurz. — Am Tage der Konfirmation selbst (nachmittags 2 Uhr) war ich zunächst wenig ernst gestimmt; ich besinne mich, daß ich mit meiner jüngeren Schwester recht kindisch herumtollte, so daß mir mein Vater das Ungehörige dieses Benehmens verwies. Bei der Handlung selbst war ich aufgeregt und gespannt auf die Wirkungen des heiligen Mahls, ich glaubte, ein Schauer müsse mich fassen und eine geheimnisvolle Kraft oder Erhebung in mir spürbar werden. Die Konfirmationsrede machte mir Eindruck; ich entsinne mich einiger Gedanken noch, allerdings solcher, die in Dichterworte zusammengefaßt wurden. Bei der Einsegnung stand ich ganz unter dem Eindruck der weihevollen Handlung, war aber zu erregt, um mir auch nur den Einsegnungsspruch zu merken. Der Genuß des Abendmahls, mit solch hoher Erwartung und Spannung des Gefühls ersehnt, brachte natürlich die unvermeidliche Enttäuschung, da die Erregung rasch verflog; doch bin ich auch später stets mit derselben Andacht und Spannung zum Abendmahl gegangen. Ich sah in dem Abendmahl eben ein Mysterium und glaubte etwas von seinen Schauern zu fühlen, ja fühlte wirklich eine besondere Erregung meines Gefühls. Daß sie nicht stärker war, war ich geneigt, meiner Schwachheit im Glauben zuzuschreiben. In der folgenden Zeit, nach der Konfirmation, scheint das religiöse Leben in mir wieder schwächer geworden zu sein. Andere, nämlich literarische Interessen vor allem, wurden wichtiger. Die Zweifel an der Wahrheit der christlichen Lehre aber waren nicht stark, vielmehr meinte ich, daß sie im Grunde doch die Wahrheit enthalte und alle andern Gedanken, denen ich bei Dichtern und Schriftstellern begegnete, sich entweder mit jener vereinigen ließen oder irrig seien. — Der Umgang mit einigen befreundeten katholischen Mitschülern, deren feste katholische

Position ich bewunderte, wirkte schließlich festigend auf die eigene protestantische Ueberzeugung, da ich die evangelische Kirche und Lehre der katholischen für weit überlegen hielt. — Der Religionsunterricht in den Oberklassen, schon von Untersekunda ab, beschäftigte und fesselte mich minder stark. Im streng-orthodoxen Sinne, aber mit großem Scharfsinn und Gelehrsamkeit erteilt, entwickelte er die Denkkraft und bestätigte die Ueberzeugung, daß die orthodoxe Lehre die rechte sei; eine liberale lernte ich nicht kennen, da Dr. Sulze ja nie dogmatisch predigte, und so fehlte mir der Vergleich. Die Theologie war mir ein ziemlich unbekanntes Gebiet, obgleich ich mich entschlossen hatte, sie zu studieren; freilich ohne wahre innere Neigung, vielmehr durch äußere Gründe veranlaßt. Da mich kein anderer gelehrter Beruf stark anzog, erschien mir dieser noch am verlockendsten. Daß aber ein, wenn auch nicht sehr starker Zug zur Religion mitwirkte, ist aus dem vorhin Ausgeführten gewiß klar geworden.

Ich füge noch einiges Persönliche hinzu:

Ich bin geboren 1870, Sohn eines Arztes, eines sehr gütigen liebevollen Mannes, der sich durch Fleiß und Begabung aus sehr ärmlichen Verhältnissen emporgearbeitet hatte. Meine Mutter, die Tochter eines Kaufmanns, war eine zarte Frau, fleißig und tüchtig in allem, leider etwas nervös (eine starke Neigung zur Nervosität habe gerade ich von ihr geerbt), mitunter war sie sehr aufgeregt oder auch durch mancherlei Umstände verbittert.

Ich war das 4. Kind meiner Eltern, besuchte das Gymnasium in meiner Vaterstadt Dresden, das ich 1890 verließ. Ich studierte in Leipzig Theologie sowie Geschichte und wendete mich später diesem letzteren Studium sowie dem der deutschen Sprache noch entschiedener zu. Religion, Deutsch, Geschichte unterrichte ich seit 1897 an der seit einigen Jahren zur Oberrealschule umgewandelten 1. städtischen Realschule zu Dresden.

Religionspsychologische Arbeit und systematische Theologie.

Von Prof. G. Wobbermin in Heidelberg.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hat im Rahmen einer Besprechung des ersten Bandes meiner »Systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode« Fragen behandelt, die für das Verhältnis der religionspsychologischen Arbeit zur systematischen Theologie von prinzipieller Bedeutung sind. Als solche erweisen sie sich auch dadurch, daß bereits die programmatische »Einführung« wiederholt auf diese Erörterungen hinweist. Im Interesse der Sache und zur Verhütung von Mißverständ-



nissen möge es mir daher gestattet sein, auch meinerseits hier zu diesen Fragen Stellung zu nehmen.

Es handelt sich letztlich darum, ob die religionspsychologische Arbeit auf das Gebiet empirischer Psychologie beschränkt werden soll und beschränkt werden muß, wie Stählin behauptet, oder ob sie außerdem auch in einem über dies Gebiet hinausgreifenden Sinne geübt werden kann, wie meine Meinung ist. Diese Meinung vertrete ich im Interesse der Fruchtbarmachung des religionspsychologischen Denkens für die Aufgaben der systematischen Theologie. Denn mit den Mitteln empirischer Psychologie sind meines Erachtens gerade die wichtigsten dieser Aufgaben — und das heißt zugleich die wichtigsten theologischen Aufgaben überhaupt — nicht zu erreichen. Doch leugne oder bestreite ich keineswegs den Wert der empirisch-psychologischen Arbeit, weder ihren Wert im allgemeinen, noch ihren Wert speziell für die theologischen Aufgaben. Ganz im Gegenteil habe gerade ich diesen ihren Wert wiederholt und nachdrücklich betont. Nur von dieser Ueberzeugung aus ist ja meine deutsche Bearbeitung von James' Varieties zu verstehen, und an besonders hervortretender Stelle habe ich in programmatischer Weise die empirische Religionspsychologie als »überaus verdienstlich« bezeichnet[1]. Damit bin ich bewußterweise in Gegensatz zu vielen meiner Fachgenossen getreten, von denen besonders Wilhelm Herrmann und Julius Kaftan — von sehr verschiedenen Ausgangspunkten aus — jene Arbeit einfach und vollständig ablehnen.

Demgemäß vermag ich denn auch der programmatischen »Einführung« des Archivs durchaus zuzustimmen und begrüße seine Begründung, wie ich einst die Begründung seines Vorläufers, der »Zeitschrift für Religionspsychologie« begrüßt habe. Nur schiene mir richtig und unerläßlich, daß die Näherbestimmung auch in den Titel aufgenommen und das Archiv also als »Archiv für empirische Religionspsychologie« bezeichnet würde.

Aber neben dieser meiner Schätzung der empirischen Religionspsychologie steht nun allerdings meine Ueberzeugung, daß mittels empirischer Psychologie an die wichtigsten religionswissenschaftlichen und theologischen Fragen nicht heranzukommen ist und daß daher, um doch religionspsychologisches Denken auch für diese Frucht tragen zu lassen, noch eine andere Form desselben geltend zu machen ist. Hier sind nun zunächst zwei Einwände formaler Natur zu berücksichtigen. Die Begriffe »Religionswissenschaft« und »Theologie« stelle ich nebeneinander — nicht, wie Stählin meint, als gleichgeordnete Größen, aber auch nicht als miteinander zu vertauschende Synonyma, sondern, weil ich die Theologie in methodischer Beziehung grundsätzlich den Prinzipien der allgemeinen Religionswissenschaft unterordne, wie ich das unter der Ueberschrift »Theologie als Religionswissenschaft« im Kapitel VI

[1]) In den Thesen meines Vortrages auf dem Berliner Religionskongreß. Vgl. »Zum Streit um die Religionspsychologie«, S. 9.



dargelegt habe. Und was andererseits den Begriff der empirischen Psychologie betrifft, so fasse auch ich ihn nicht ausschließlich im Sinne einer naturwissenschaftlich orientierten Disziplin. Wenn in meiner Auseinandersetzung mit Dilthey dieser Schein vielleicht vorübergehend entsteht, so liegt doch die entscheidende Argumentation Dilthey gegenüber an einem andern Punkt. Es ist die Forderung einer gemeinsamen, für alle einzelnen Geistes- oder Kulturwissenschaften gleichen psychologischen Grundlegung, wie sie Dilthey als Vorbedingung für irgendwelche kulturwissenschaftliche Sonderarbeit verlangt, die ich bekämpfe. Im übrigen rechnen ja freilich hervorragende Wissenschafts-Systematiker die empirische Psychologie prinzipiell und restlos in die Kategorie der Naturwissenschaften als der nach Regelmäßigkeiten und Gesetzen suchenden Wissenschaften. Ich habe das selbst in dem vorher genannten Zusammenhang nicht getan, sondern auch da vorsichtiger von einer »vorzugsweise« naturwissenschaftlich orientierten Disziplin gesprochen (S. 45). Hierfür könnte ich mich jetzt auch auf das Programm des Archivs berufen, das neben der schlichten Deskription die Auffindung von Regelmäßigkeiten oder funktionalen Gesetzen als Aufgabe der empirischen Religionspsychologie aufstellt. Aber auch davon will ich ganz absehen; denn für die Hauptsache, die in Frage steht, ist es gleichgültig. Ich konzediere also den Gebrauch des Wortes »empirisch« im weitesten wissenschaftstheoretischen Sinne.

Auch von einer so zu fassenden empirischen Religionspsychologie behaupte ich aber, daß sie gerade an die wichtigsten religionswissenschaftlich-theologischen Fragen, wie sie in der systematischen Theologie zur Behandlung stehen, nicht heranreicht. Und neben diese Behauptung stelle ich zur Ergänzung die positive, daß religionspsychologisches Denken noch in anderer Weise zu betätigen ist, nämlich so, wie ich es als »religionspsychologische Methode der systematischen Theologie« beschrieben habe. Darunter verstehe ich eine Methode, welche aus den geschichtlich vorliegenden, den Namen der Religion tragenden Erscheinungen die spezifisch religiösen Motive herauszuarbeiten, d. h. sie aus der Umhüllung andersartiger Motive und der Verflechtung mit ihnen zu lösen hat.

Um diese Doppel-These gegen die Einwendungen Stählins zu vertreten, wäre vor allem auf folgende Punkte einzugehen, die ich hier nur ganz kurz herausstellen will.

1. Meine Position ist nicht durch ein »dogmatisches« Interesse bestimmt, am wenigsten durch ein »exklusives« dogmatisches Interesse. Einer Dogmatik im Sinne eines solchen Dogmatismus spreche ich überhaupt — gerade vom Standpunkt religionspsychologischen Denkens aus — die Berechtigung ab. In der systematischen Theologie aber handelt es sich um die Herausarbeitung des bleibenden Gehaltes der [christlichen] Religion.

2. Daß die psychologische Fragestellung in meiner Gliederung der Religionswissenschaft überhaupt keinen Platz finde (Archiv I, S. 295) ist nur richtig, wenn an eine besondere Einzeldisziplin gedacht wird. Ich befürworte nicht weniger, sondern mehr als eine solche. Denn ich fordere

religionspsychologische Orientierung der gesamten religionswissenschaftlichen Arbeit — im Sinne empirischer Psychologie für die historische und die praktische Theologie, im Sinne des über das Empirische hinausgreifenden religionspsychologischen Denkens und der demgemäß verfahrenden religionspsychologischen Methode für die systematische Theologie.

3. Der Vorwurf, es werde von mir nicht klar geschieden zwischen einer rein empirischen Religionswissenschaft und einer übergreifenden erkenntniskritischen und wertkritischen Betrachtung (Arch. I, S. 294), ist unberechtigt. Denn rein empirische Religionswissenschaft ist für mich die ganze historische Theologie und ebenso die Hauptmasse der praktischen Theologie. Die systematische Theologie aber hat gerade die Aufgabe, eine übergreifende erkenntniskritische und wertkritische Betrachtung zu ermöglichen. Die Frage, wie eine solche Betrachtung in methodischer Weise möglich wird, ist das Hauptproblem aller Religionswissenschaft. — Gerade meine wiederholten Erörterungen über das Verhältnis der religionspsychologischen zur religionskritischen Betrachtung in Analogie zu dem Verhältnis von erkenntnispsychologischer und erkenntniskritischer Betrachtung hat Stählin gar nicht berücksichtigt. In ihnen gipfelt offensichtlich und ausgesprochenerweise meine Gesamtauffassung.

4. Wenn ich vor den Begriff der praktisch-religiösen und -kirchlichen Aufgaben gelegentlich ein »nur« setze, so geschieht das nicht im Sinne der Geringschätzung, sondern lediglich im Sinne der logischen und also der sachlichen Ueberordnung der Fragen nach dem Wesen der Religion und des Christentums.

5. Für die wissenschaftliche Bearbeitung der letztgenannten Fragen ist wichtigstes Erfordernis die Herausstellung der spezifisch religiösen und spezifisch christlich-religiösen Motive, wie sie sich im religiösen Wahrheitsinteresse zusammenfassen. Diese Herausarbeitung selbst ist Sache der Ausführung (wie sie die weiteren Bände meiner Systematischen Theologie geben sollen), nicht Sache der Prinzipienlehre und Methodologie.

6. Das religiöse Wahrheitsinteresse, das für die empirische Psychologie in Betracht kommt, ist allerdings »selbstverständlich« (Arch. I, S. 297) dasjenige des untersuchten religiösen Bewußtseins. Für die systematische Theologie aber handelt es sich ebenso selbstverständlich nicht um dieses, ebensowenig freilich — wiederum selbstverständlich — um dasjenige des »Dogmatikers«, sondern um das Wahrheitsinteresse als solches, d. h. um das Interesse an einer Wahrheit, die für alle gelten soll, ohne daß doch diese Geltung von der empirischen Anerkennung durch alle abhängig ist.

7. Das ist nun freilich eine erkenntniskritische und also eine transzendentale Fragestellung. Unter dem Gesichtspunkt dieser Fragestellung eine psychologische Analyse des religiösen Bewußtseins vorneh-



men, bedeutet aber nicht eine »Vermengung« der erkenntniskritischen und der psychologischen Betrachtung (Arch. I, S. 293), sondern es bedeutet lediglich, daß beide Betrachtungen in Beziehung zueinander gesetzt werden. Das aber ist unumgänglich nötig, wenn sie nicht beziehungslos und deshalb für einander unfruchtbar bleiben sollen.

8. Diese Aufgabe, die psychologische und die erkenntniskritische Fragestellung in Beziehung zueinander zu setzen, bleibt in Troeltschs programmatischer Schrift unsicher. Soweit sie auch von Troeltsch gefordert wird, stehe ich zu ihm [1]). Soweit sie aber bei Troeltsch durch das vorzeitige Suchen nach einem »rationalen apriori« der Religion verdrängt wird, sehe ich darin die Gefahr einer unberechtigten Rationalisierung der religionswissenschaftlichen Aufgabe.

9. Daß ich die religionspsychologische Methode der systematischen Theologie »mit Vorliebe« als transzendental-psychologisch bezeichne (Arch. I, S. 287), ist wenigstens für meine größere Schrift unrichtig. Ich habe ausdrücklich betont, daß ich diese Terminologie selbst wieder aufgegeben habe (Der Streit usw. S. IX) und habe sie demgemäß in meinem Hauptwerk direkt überhaupt nicht gebraucht. Der Ausdruck sollte in erster Linie den Unterschied gegenüber der rein empirischen Psychologie hervorheben, wie das die überall vollzogene ausdrückliche Kontrastierung deutlich genug zeigt und wie es das Vorwort der kleineren Schrift (Zum Streit usw. S. X) mit aller Schärfe betont. Daß er dann verschiedene Momente umfaßt, ist ganz richtig, beruht aber auf der Natur der Sache, die selbst verschiedene Beziehungen einschließt. So gehört — in der Konsequenz beider Momente der berühmten Kantschen Definition — in der Anwendung auf das Gebiet der Religion durchaus auch dies zu ihm hinzu, daß man »ein religiöser Mensch sein« muß, um religionspsychologisch denken und arbeiten zu können.

10. Wird die von mir geforderte Herausarbeitung der »spezifisch« religiösen Motive als berechtigte und notwendige religionspsychologische Aufgabe anerkannt (Arch. I, S. 283), dann muß auch zugegeben werden, daß damit das Kompetenzgebiet der empirischen Psychologie überschritten wird. Denn die empirische Psychologie hat schlechterdings keine Möglichkeit, bestimmte Motive anderen gegenüber als »spezifisch« religiös zu erweisen. Dies ist das eigentliche und entscheidende punctum saliens in der ganzen Streitfrage.

11. Bereits Schleiermacher hat an diesem letztlich entscheidenden Punkt ganz klar gesehen und geurteilt. Die bloß empirische Auffassung habe »kein Maß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden«. Dieser von Schleiermacher an die Spitze seines Hauptwerkes gestellte

1) Vgl. hierzu meine Auseinandersetzung mit Troeltsch, a. a. O. S. 353 ff., speziell S. 365 ff.



Grundsatz enthält und betont (so gewiß er zugleich auch andersartig orientiert ist) jene Einsicht.

12. Wer sich dieser Einsicht verschließt, verfällt damit einer Selbsttäuschung, die notwendig zu einer heillosen Verwirrung der Begriffe und Urteile führen muß. Das zeigt sich denn auch sofort an der ersten Abhandlung des Archivs. Denn diese — inhaltlich übrigens ganz prächtige und meine weitgehende Zustimmung findende — Abhandlung fällt mit ihrem zweiten Teil ganz und gar aus dem Bereich empirischer Psychologie heraus. Mit den Mitteln empirischer Psychologie läßt sich weder über den »metaphysischen Hintergrund« des religiösen Bewußtseins, noch über das »Wesen der Religion« und das »Wesen des Christentums« urteilen.

Zusammenfassend präzisiere ich meine Stellungnahme folgendermaßen: Religionspsychologische Arbeit im Sinne empirischer Psychologie und solche im Sinne der religionspsychologischen Methode der systematischen Theologie können nebeneinander hergehen und voneinander lernen; sie sollen sich aber nicht gegenseitig mißverstehen und bekämpfen. Empirische Psychologie vermag das spezifisch Religiöse als solches im Unterschied von andersartigen Elementen und Faktoren nicht zu erfassen, sondern muß sich darauf beschränken, die empirisch als Religion benannten Erscheinungen unter empirisch-psychologischen Gesichtspunkten zu bearbeiten. Am besten und eindeutigsten wäre daher für solche Arbeit die Bezeichnung als »(empirische) Psychologie des religiösen und kirchlichen Lebens«. Der Begriff des Religionspsychologischen aber ist — sachlich und historisch — primär an dem Interesse orientiert, das spezifisch Religiöse an und in den sogenannten religiösen Aeußerungen des menschlichen Seelenlebens herauszustellen.

Vorstehende Sätze hatte ich im Sommer 1914 niedergeschrieben. Den in ihnen vertretenen prinzipiell-methodischen Standpunkt werden Band II und III meines genannten Werkes durchführen. Da ihr Erscheinen wegen der gegenwärtigen Schwierigkeiten noch nicht mit Sicherheit zeitlich zu bestimmen ist, verweise ich einstweilen noch auf meine Auseinandersetzung mit Friedrich Traub »Die religionspsychologlische Methode in der systematischen Theologie« (Zeitschr. für Theologie u. Kirche 1917). Außerdem verweise ich auf einige Abhandlungen, in denen ich konkrete Einzelprobleme der allgemeinen Religonswissenschaft und der christlichen Theologie nach religionspsychologischer Methode zu bearbeiten begonnen habe. Es sind folgende: 1. »Die Frage nach den Anfängen der Religion in religionspsychologischer Beleuchtung« (Zeitschr. für angewandte Psychologie, Bd. IX, 1915). — 2. »Der gemeinsame Glaubensbesitz der christlchen Kirchen«. Ein Beitrag zur interkonfessionellen Irenik. Tübingen, 1918 (Abdruck aus der Häring-Festschrift). — 3. Die Frage nach Gott in Luthers großem Katechismus. Tübingen, 1920 (Abdruck aus der Kaftan-Festschrift).

Erwiderung.

Herrn Professor Wobbermin schulde ich aufrichtigen Dank, daß er meiner Besprechung seines Buches eine so eingehende Beachtung geschenkt hat. Seine vorstehende Entgegnung hat mich veranlaßt, alle von mir erhobenen kritischen Bedenken von neuem zu prüfen; eine ausführliche Erwiderung lag vor 6 Jahren, als dieser Band erscheinen sollte, in der Druckerei. Heute kann ich mich nicht entschließen, die Diskussion in der damals begonnenen Weise fortzusetzen. Die sachliche Auseinandersetzung ist zum großen Teil in meinem vorstehenden Aufsatz über die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie, der durch die Wobberminsche Stellungnahme entscheidend angeregt ist, miteingeschlossen. Eine wirklich weiterführende Aussprache über das Verhältnis »empirischer« Religionspsychologie und systematischer Religionswissenschaft, vor allem über die Möglichkeit, das »spezifisch Religiöse« herauszuarbeiten und dessen Kriterien festzulegen, könnte nur aus eindringender Beschäftigung mit der phänomenologischen Schule erwachsen, die den Rahmen dieser Diskussion vollkommen sprengen müßte.

Ob der Charakter der hier betriebenen Religionspsychologie näher als »empirisch« bestimmt wird, erscheint mir gleichgültig gegenüber der Forderung, daß die psychologische Analyse und die phänomenologische Forschung unvermengt bleibe mit den Gesichtspunkten und Fragestellungen der systematischen Theologie. W. mißt grundsätzlich die Leistung der Religionspsychologie an einem ihr fremden Maßstab und schiebt als r e l i g i o n s w i s s e n s c h a f t l i c h wertlos beiseite, was für die Fragestellung der systematischen Theologie nichts leistet. Das nenne ich exklusiv-dogmatisches (nicht dogmatistisches) Interesse. Aber schließlich ist die Probe aufs Exempel entscheidender als alle methodologischen Erörterungen: Meine Polemik richtete sich ganz wesentlich gegen das programmatische Beispiel seiner religiös-psychologischen Methode, das W. im Schlußkapitel seines Buches gibt, und behauptete, daß hier etwas herauskommt, womit weder der Religionspsychologie noch der systematischen Theologie gedient ist. Diesen entscheidenden Punkt hat W. in seiner Entgegnung gar nicht berührt und hat eine Widerlegung gar nicht versucht. Die Abhängigkeit der Religionspsychologie von der systematischen Theologie ist der Kern der W.schen Auffassung. Den geschichtlichen Zusammenhang beider Disziplinen wird niemand bestreiten; aber sind nicht auch Religionsgeschichte, Bibelwissenschaft, in gewissem Sinn auch Naturwissenschaft, von der systematischen Theologie ausgegangen? Sie alle sind längst zu ihrem Heil eigene Wege gegangen. Daß dies für die Religionspsychologie ebenso notwendig ist, ist der Kern meiner Polemik, zugleich eine Mahnung, die Külpe in dem letzten Gespräch, das ich mit ihm hatte, mit besonderem Nachdruck erhoben hat. St.



III. Berichte und Besprechungen.

Eine religionspsychologische Schule.

Von

Dr. G. Berguer, Pfarrer in Genthod bei Genf.

Es handelt sich hier nicht um eine wirkliche Schule, sondern um eine Reihe von Arbeiten, die, angeregt durch denselben Führer, während der ersten 14 Jahre unseres Jahrhunderts in Frankreich entstanden sind.

Die theologische Fakultät von Montauban hat die besondere Ehre und das Glück, unter ihren Professoren einen Mann von umfassender philosophischer und psychologischer Bildung zu besitzen, der es verstanden hat, bei seinen Studenten ein spezielles Interesse für die Fragen der Religionspsychologie zu erwecken: Professor Henri Bois. Mit Einsicht und Sorgfalt hat er den Eifer einer ganzen Schar von Schülern erweckt; indem er ihre Nachforschungen und ihre Arbeiten auf die verschlungenen Wege dieser neuen und heiklen Wissenschaft lenkte, hat er sie veranlaßt, uns in ihren theologischen Dissertationen (thèses de baccalauréat en théologie) eine Reihe von Monographien zu liefern, die die verschiedensten Gebiete und einige der interessantesten Punkte des religiösen Lebens berühren.

Es wäre nicht angebracht, von derartigen Unternehmungen ein vollständiges System zu verlangen. Diese Arbeiten von Studenten ordnen sich nicht nach einem vorher bestimmten Plan; sie erheben nicht den Anspruch, ein Ganzes zu bilden oder den Gegenstand zu erschöpfen. Unter verschiedenen Umständen und aus verschiedenen Interessen entstanden, untersuchen sie einmal diesen, einmal jenen Teil des weiten Gebietes des religiösen Lebens. Und trotzdem entsteht daraus eine gewisse Einheit, die man sicherlich entweder der gemeinsamen Belehrung, von der sich alle Verfasser haben leiten lassen, oder dem Instinkt zuschreiben muß, mit dem ein jeder von ihnen auf den für ihn geeignetsten Gegenstand geführt wurde.

Henri Bois hat einen ausgeprägten philosophischen Standpunkt. Er schließt sich an den gegenwärtigen französischen Neo-Kritizismus an. Er neigt zu einem Kantianismus, der ähnlich wie bei Renouvier durch eine Art von Enträumlichung der Zeit erneuert ist. «Seul un kantisme hérétique, sagt er, un kantisme réformé dans le sens d'un néo-leibnizianisme

peut fournir les bases du théisme, les bases de la foi au Dieu personnel des prophètes et de Jésus-Christ» [1]). Diese Ueberzeugung, daß die Zukunft aller christlichen Philosophie eng mit einem bestimmten Zeitbegriff verbunden ist, drückt allen seinen Schriften ihren Stempel auf und macht sich immer wieder geltend. Nicht in dem Maße indes, um die Korrektheit seiner wissenschaftlichen Methode zu beeinflussen, wenn es sich um Religionspsychologie handelt. Bois hat also einen persönlichen philosophischen Standpunkt; er schließt sich einer bestimmten Strömung der zeitgenössischen Gedanken an, aber diese persönliche Philosophie zeigt sich nicht, wo sie nichts zu tun hat. Man bemerkt sie, ohne gestört zu sein; sie veranlaßt eine intellektuelle Richtung; sie entstellt nicht, indem sie sich vor dem Ziel einschleicht, die Ergebnisse der psychologischen Forschung [2]).

Wenn wir uns nun zu der Schule junger Theologen wenden, die sich um Professor Bois scharen, so ist auch hier das erste Merkmal ihrer Arbeiten, das wir beobachten, die Mannigfaltigkeit der behandelten Gegenstände. Die christliche Erfahrung, der Akt des Glaubens, die Bekehrung, das Gebet, die religiösen Erweckungen, die christliche Erziehung, die Religion der Kinder, der Aberglaube, die Heilung durch den Glauben, die Ahnungen, die Besessenheit, die Beichte, die Mystiker, Verfolger und Märtyrer, der Spiritismus, dies sind einige der Fragen, welche die Schüler von Bois zu erforschen suchen, je nachdem mit mehr oder weniger Erfolg. Man sieht, es ist fast das ganze Gebiet der Religionspsychologie, welches, wenn auch nicht umfaßt, so doch berührt ist von diesen begabten jungen Leuten, von denen die einen noch unerfahren sind und bescheiden ihr Ungenügen

---

1) La valeur de l'expérience religieuse, Paris, Nourry 1908, S. 82.

2) Unter den Arbeiten von Bois erwähnen wir als besonders lesenswert: De la connaissance religieuse, essai critique sur de récentes discussions, Paris, Fischbacher 1894, eine kritische Untersuchung der Ideen von Aug. Sabatier; La Valeur de l'expérience religieuse, Paris, Nourry 1908, ein Werk, das durch die psychologischen Vorurteile veranlaßt wurde, die W. James in theologischen Kreisen des französischen Sprachgebiets hervorrief, als die bemerkenswerte Uebersetzung seines Buches l'Expérience religieuse von Frank Abauzit, eingeleitet von M. Boutroux erschien; Le Réveil au Pays de Galles, Toulouse, o. J., und Quelques réflexions sur la psychologie des Réveils, Paris, Fischbacher 1906, sehr interessante Studien über die religiöse Bewegung, die sich 1905 in den Kirchen von Wales zeigte, verglichen mit anderen Erscheinungen der gleichen Art; Le sentiment religieux, Paris, Fischbacher, und mehrere Artikel, erschienen in der Zeitschrift Foi et Vie (Etudes sur la dissolution de la foi [1. u. 16. IX. 1903], L'Expérience religieuse individuelle et la tradition [20. VII., 5. u. 20. IX. 1909], Le rôle des textes scripturaires dans la conversion et la vie chrétienne [20. I. u. 5. II. 1912]), in Revue philosophique (La conservation de la foi, Bd. XLVII S. 233 u. 390) oder in Revue de Montauban (La Christologie et le subconscient, Juli—Sept. 1911; La grâce divine n'agit-elle que sur le subconscient? Jan. 1909) usw. — Diese Titel genügen, um einen Eindruck davon zu geben, welche Mannigfaltigkeit von Gegenständen Bois behandelt und welches stark psychologische Interesse er an dieselben heranbringt.



bekennen, die andere aber hervorragend geübt und fähig, ein Problem nach guter wissenschaftlicher Methode von allen Seiten zu behandeln. Um über den Wert dieser Arbeiten besser Rechenschaft geben zu können, mag es erlaubt sein, sie in einige Gruppen einzuordnen:

1. Christliche Erfahrung und Glaube. Der Ausdruck «christliche Erfahrung» hat seine Anhänger und seine Gegner. Trägt er dazu bei, einen Doppelsinn zu stützen und eine Verwechslung aufrecht zu erhalten? Oder enthält er im Gegenteil ein Stück Wahrheit, das sich unmöglich anders ausdrücken ließe? — Die Religionspsychologie allein kann darauf antworten, indem sie die Vorgänge analysiert, die dieses Wort verhüllt. Das haben die Verfasser, mit denen wir uns beschäftigen, auf verschiedenen Wegen versucht. Nachdem sie die wissenschaftliche und die religiöse Erfahrung gegeneinander gehalten hatten, um die gemeinsamen und die trennenden Züge hervortreten zu lassen, waren sie bestrebt, den Anteil des Verstandes, des Gefühls und des Willens am religiösen Leben zu zeigen und die Art, wie derartige Erfahrungen für die verschiedenen Gebiete unseres Seelenlebens wichtig sind (vgl. Emile Paradon [20]). Indem sie dann einige Merkmale der christlichen Erfahrung besonders beachteten, haben sie sie in die Biographien von Gläubigen oder in der Bibel studiert. Henri Eldin (4) z. B. hebt das Gefühl der Heilsgewißheit hervor, so wie es sich bei den Christen der ersten Zeiten offenbart, dann bei St. Augustin, Calvin, Luther, César Malan, bei den Männern der Erweckung und in einigen Fällen, die er von Leuba entlehnt hat. Neben diesen Christen, die ihres Heils gewiß sind, stellt er diejenigen, bei denen diese Gewißheit weniger stark ist oder vollkommen fehlt und fordert damit einen Vergleich, aus dem sich interessante Schlüsse ziehen ließen.

Aber die beste dieser Arbeiten über die religiöse Erfahrung ist sicher die von Edmond Ponsoye (25). — Ponsoye setzt sich zu der rationalistischen und rein historischen Schule in Gegensatz. Für ihn ist der normale Inhalt der christlichen Erfahrung, der erhöhte Christus, der Objekt des Glaubens wird. Er gibt die Mitwirkung der Vernunft, des Wissens und des Gefühls bei der Erzeugung der religiösen Erfahrung zu, aber er bemerkt, daß eine elementare Kenntnis von Christus dem Gefühl vorausgehen muß, damit jene eintreten könne. Nach dieser mehr theologischen als psychologischen Einleitung behandelt er die Tatsachen und stellt auf einigen Seiten an Hand der Beispiele drei Phasen der Bekehrung auf: 1. Die Zeit der Vorbereitung und des Suchens, 2. die Zeit der Erlangung der Gewißheit, 3. die Zeit der Blüte. In einem dritten Teil endlich behandelt er den Wert der religiösen Erfahrung als Element der Gewißheit. Indem er den unvermeidlichen Subjektivismus der religiösen Erfahrung als Tatsache nimmt, hält er sie dennoch für eine solide und nachweisbare Sache, deren Erklärung ein Ding des Glaubens ist. Er faßt seinen Gedanken in den folgenden drei Thesen zusammen: 1. Eines der Merkmale der religiösen Erfahrung ist ihr Koeffizient der transzendenten Realität. 2. Eine gewisse

Kenntnis des Transzendenten geht der Erfahrung immer voraus. 3. Die religiöse Gewißheit hängt hauptsächlich an dem affektiven Koeffizienten.

Dann geht er weiter zu dem, was er den psychologischen Einwand, »l'objection psychologique«, nennt, und formuliert ihn folgendermaßen: »Die christliche Erfahrung ist nur eine Erscheinung von Autosuggestion oder Fremdsuggestion.« Ponsoye entwickelt diesen Einwurf mit bemerkenswertem Freimut und Aufrichtigkeit. Er läßt sein ganzes Gewicht spüren. Dann erkennt er ihn als vollkommen begründet an; und indem er nacheinander die Andacht, den Kultus (Wort, Gesang, Ritus) und die langsame oder plötzliche Bekehrung untersucht, zeigt er den ungeheuren Anteil, den auf diesen drei Gebieten die Suggestion bei der Entstehung der religiösen Erfahrung hat. Ueberall läßt sich eine wissenschaftliche Erklärung anführen, die erschöpfend und einwandfrei erscheint. Aber — und hier kommt der religiöse Gesichtspunkt wieder zu seinem Recht — die Psychologie sieht in der religiösen Erfahrung eine Tatsache des Bewußtseins (Gefühl, Wille, Idee); sie hat nicht das Recht, ihren inneren Wert zu schätzen und ein Urteil über den sie begleitenden Glaubensakt zu fällen. Der Gläubige vollzieht kühn diesen Glaubensakt; er ist eine Willenstat, durch die er theoretisch ein Wagnis unternimmt, aber nicht ohne praktische Beweggründe. Kurz, die religiöse Gewißheit ist eine lebensfähige Hypothese, die der Gläubige macht auf Grund seiner religiösen Erfahrung und trotz der wissenschaftlichen Auslegung, die gegeben werden kann. «L'irrésistibilité de ma croyance, sagt Bois einmal, est le critère que j'ai de sa vérité.»

Es ist interessant, festzustellen, wie solche Versicherungen sich mit einer aufrichtigen Anerkennung der Prinzipien und Methoden der allermodernsten Psychologie verbinden können. Das soll nicht heißen, daß nun alle Rätsel gelöst seien und daß man nicht danach ebensogut nach der Erfahrung und dem Akt des Glaubens fragen könnte.

2. Bekehrung. Man hat vom psychologischen Gesichtspunkt aus viel über die Bekehrung geschrieben. Sie ist unter den religiösen Dingen mit besonderer Vorliebe behandelt worden. So ist es nicht leicht, etwas Neues darüber zu sagen. Gaujoux (8) hat sich bemüht, die Resultate, die die Religionspsychologen besonders in Amerika erhalten haben, darzulegen; er ergänzt und verbessert sie manchmal durch die Antworten, die er selbst auf einen Fragebogen erhalten hat, den er in Frankreich namentlich an junge Leute sandte. Z. B. wird in dieser Arbeit ein interessanter Gegensatz festgestellt zwischen den Statistiken von Starbuck, das Alter betreffend, in dem sich die Bekehrung vollzieht, und ganz anderen Beobachtungen, die sich auf das Leben großer Christen wie St. Augustin, Luther, St. Franziskus, Adolphe Monod und Père Gratry stützen. Die Untersuchung gliedert sich in drei Teile: 1. Die intellektuellen Krisen (der Zweifel und seine Ursachen), 2. die Gemütskrisen, 3. die Krisen des Willens.

Neben dieser Arbeit, die von der Bekehrung handelt und dabei mehrere



Personen auf einmal ins Auge faßt, müssen andere erwähnt werden, die ihre Forschung auf eine einzige Person beschränken, die sie auf gründlichere Weise studieren. So beschäftigt sich Jacques Krug (13) mit den zwei Bekehrungen von Pascal und den Einflüssen, von denen sie hervorgebracht worden sind. Seine nicht mehr tief schürfende Arbeit kommt nicht zu neuen Betrachtungen. Es ist mehr eine Besprechung der Gesichtspunkte von Cousin, Vinet, Sainte-Beuve, Boutroux, Michaud und Giraud. Es fehlt eine geschlossene Kritik der Einzelheiten, eine scharfe und persönliche Durchdringung, die allein bei einem solchen Stoff den Anspruch auf Originalität rechtfertigen würde [1]).

Planque (24) hat Paulus in Angriff genommen. Er stellt die negativen Theorien von Ernest Havet gegen die positiven von Wabnitz, Berthoud und Barde und bespricht sie und leistet damit mehr eine Arbeit der Apologetik, als daß er unparteiisch die Gegebenheiten der Geschichte untersuchte. Der einzige psychologische Zug dieser Arbeit ist die Untersuchung der unbewußten Vorbereitung der Bekehrung des großen Apostels.

3. Gebet. In bezug auf das Gebet erheben sich uns mehrere Probleme. Vor allem kann man sich fragen, was das Gebet in einer bestimmten Zeit und Gruppe von Menschen gewesen ist, indem man daraus eine historisch-psychologische Untersuchung macht und sich auf eine begrenzte und bestimmte Zeit beschränkt. René Pfender (23) hat in seinem Essay auf diese Weise den Zeitpunkt erforscht, wo die ersten Christen sich vom Judentum losgemacht hatten und noch keineswegs als katholische Kirche organisiert waren (ungefähr Mitte des 2. Jahrhunderts). Er hat sich gefragt, was für diese zwar geschlossene Gemeinschaft, die aber noch keineswegs zu einer einzigartigen und bestimmten Stellung erstarrt war, das Gebet bedeutet hat.

Man kann das Gebet auch vom Standpunkt seiner Erhörung aus betrachten. Das hat Jean Fabre (6) getan. Er befragte die betende Person vor und nach der Erhörung, er hat aus dieser Befragung Schlüsse auf Aktivität und Passivität der betreffenden Person gezogen, auf die Rolle, die die Versicherungen anderer, die Erinnerung an frühere Erhörungen, die erwartungsvolle Aufmerksamkeit und endlich die Stellen der Schrift spielen; über den kaum vorhandenen Einfluß nicht erhörter Gebete, über den schnellen und unwiderstehlichen Eindruck von einer Beziehung zwischen den Bitten der betreffenden Person und den Ereignissen, die sich in bestimmten Fällen wie plötzliche und überraschende Antworten einstellen. Er geht dann zu einigen besonderen Fällen von persönlicher Erhörung über, er zeigt, wie sich die einen durch Autosuggestion (die Person erhört selbst ihr Gebet) erklären lassen, die anderen durch telepathischen Einfluß (die Person wird von ihren Angehörigen erhört, die selbst von Wort und Verhalten beeinflußt sind). Endlich sind bei Gemeinschaften, bei den Fürbitten dieselben Ursachen am Werk und haben

---

1) Vgl. z. B. Henri Bois, La religion de Pascal, Foi et Vie, 5. VI. 1914, p. 161—167.

denselben Erfolg. Die Tätigkeit Gottes ist übrigens durch diese psychologischen Ergebnisse keineswegs verneint und Fabre sucht in seinen sechs Schlußsätzen zu zeigen, daß sie besteht, aber so, daß sie ohne die Naturgesetze zu vergewaltigen, im Unterbewußtsein des Menschen das wirksame Gebet eingibt.

Die beste der Arbeiten über das Gebet aus der Schule von Montauban ist zweifellos die von A. Léo (17). Diese wirklich psychologische Untersuchung von vorzüglicher Methode gründet sich auf zwei unveröffentlichte Umfragen: die eine von Rév. F. O. Beck von Indianopolis und von dem Professor der Philosophie an der Universität des Staates Indiana, E. H. Lindley; die andere von Prof. Pratt (Harvard). Auch sie hält große Stücke von den Arbeiten von Starbuck.

Der erste Teil beschäftigt sich mit folgenden 4 Punkten: 1. Die Vorbedingungen des Gebetes, 2. sein Gegenstand, 3. sein Ziel, 4. seine Wirkungen. In einem zweiten Teil erklärt der Verfasser seinen Begriff Gott und seinen Begriff Mensch und indem er diese beiden Begriffe gegeneinander hält, zeigt er, was das Gebet sein soll. Wir erklären Gott durch Symbole, die sicherlich Wahrheit enthalten, aber nicht der ganzen Wahrheit entsprechen. Andererseits ist der Mensch eine Person, aber auch kein einfaches und einheitliches Ich. Die Beispiele von doppelten Persönlichkeiten, die Janet anführt, werden als Beweis genügen; man muß hier noch die Veränderungen hinzufügen, die der Schlaf, der Zorn, oder die Berührung mit der Menge auf das Individuum ausüben. Aber der Mensch strebt nach Einigung seines Ich; er sucht danach. Die Wissenschaft ist nichts anderes als ein Versuch, durch eine Zusammensetzung von Wissen eine Einheit zu erreichen. Aber das ist noch ungenügend. Um zum Ziel zu gelangen, muß die Einigung sich zugleich im Verstand und im Gefühl vollziehen. Wie ist das möglich? Da tritt der Einfluß der Menschen untereinander hinzu, die Sympathie. In sich die potentielle Gegenwart eines, den man liebt zu spüren, bedeutet in bezug auf die Einigung eine außerordentliche Kraft. Aber das genügt noch nicht, um die vollständige Einheit zu erzielen. Diese ist nur durch die Tat eines Ich möglich, das größer ist wie die anderen, das sie enthält und übertrifft. Dieses Ich findet Léo in dem Unterbewußten, nach dem Gedanken von Malan und Frommel. Es ist nicht Gott selbst, aber es strebt nach Gott; es hat eine Wirkung Gottes auf den Menschen und liebendes Verhalten des Menschen gegen Gott zur Voraussetzung. Es ist mithin das Gebet allein, das diese Bedingungen verwirklicht.

Das Gebet ist also nach unserem Verfasser erstens das Streben, das höhere Ich in uns zum Bewußtsein zu bringen, zweitens eine soziale Tätigkeit, die eine Beziehung zwischen zwei Persönlichkeiten herstellt. Wenn die Welt einen Sinn hat, muß der Gott unserer Gebete sozial und kosmisch sein und nicht nur ein Wesen, das mit unserem persönlichen Ich allein in Beziehung steht. Diese Bejahung selbst ist ein Akt des Glaubens, aber wir sind durch die Logik und unser ganzes Studium dazu geführt.



Dieser Auszug gibt nur eine annähernde Idee von dem Gedankenreichtum und von der gewissenhaften Ausarbeitung dieser Schrift, die von Zitaten vor allem aus den Memoiren des Erweckungspredigers Finney glänzt.

4. Christliche Erziehung. Unter diesen Titel fallen drei Arbeiten. Zwei von ihnen befassen sich mit dem Kind und mit seinen religiösen Vorstellungen; die dritte will zeigen, wie das Evangelium für das Seelenheil des Menschen geeignet ist. Von den beiden ersten gründet sich die von Albert Trocmé (26) hauptsächlich auf sehr feine und kluge, persönliche und zufällige Beobachtungen über die erste Kindheit. Er erforscht, was das Kind über den Himmel, über den lieben Gott denkt, wie seine Verbindung mit Gott ist oder vielmehr wie es diese Beziehung fühlt. Es ist eine gute Arbeit, stellenweise sehr eindrucksvoll und glücklich gedacht. — Clavier (3) nimmt dasselbe Thema und behandelt es viel vollständiger und methodischer. Clavier ist gut unterrichtet; er schöpft aus guten Quellen und ordnet den Stoff seiner Arbeit in 4 scharf getrennte Teile: 1. die verschiedenen Vorstellungen, die sich das Kind von Gott macht; 2. die Ursprünge der Gottesvorstellung beim Kind; 3. der Einfluß der Gottesvorstellung auf das kindliche Leben und 4. die erzieherischen Folgen, die daraus hervorgehen. Wir können nicht daran denken, hier eine vollständige Aufzählung des Inhalts der 4 Teile zu geben. Der erste schließt mit folgendem Ergebnis:

«Man darf nicht zwischen dem Kind und dem jungen Mann den unüberbrückbaren Graben konstruieren, den manche hier zu ziehen lieben. Es ist nicht wahr, daß die Religiosität mit der Pubertät erwachse. So groß die Folgen dieser Krisis sein mögen, so bedeuten sie doch nicht eine Neuschöpfung. Die Seelenverfassungen, die sich bei dem heranwachsenden Menschen entfalten, finden sich im Keim und entwickeln sich bei dem Kind. Dies scheint durch die Tatsachen erwiesen zu werden, mindestens in bezug auf die Gottesvorstellung.»

So haben wir, nach der Ansicht von Clavier, in der religiösen Entwicklung des Kindes die ersten Züge des religiösen Lebens des Heranwachsenden. Dieses ist nicht eine Folge der Krise, die die Pubertät mit sich bringt. Um es zu verstehen, muß man auch die Religion des Kindes in Rechnung ziehen. Welches sind nun die Ursachen der Gottesvorstellung beim Kind? Der zweite Teil des Buches zählt uns eine große Menge davon auf: die Einflüsse der Umgebung, der Erziehung, der Vererbung, der Neigungen, sei es im Bereich des Verstandes, in dem des Gefühls oder dem der Moral. Die Neugierde, der Instinkt, die letzten Ursachen zu ergründen, die Einbildung, auch die Träume bringen das Kind zu einem Anthropomorphismus, der dem der Primitiven ähnlich ist, die hinter allen natürlichen Erscheinungen persönliche und lebendige Urheber am Werk sehen. Traurigkeit oder Frohsinn der individuellen Anlage, Furcht, das Bedürfnis nach Schutz, die edlen Regungen (Poesie, Liebe, zartes Vertrauen) fallen ins Gewicht. Das alles ist endlich vom Gewissen durchzogen, einer ange-

borenen Regung, obwohl sie durch die Erziehung beeinflußt ist; so arbeitet sich nach und nach die Vorstellung von Gott heraus.

Welchen Einfluß wird sie haben? Alles hängt von der Erziehung ab und von der Rolle, die man ihr im Leben zuteilen wird.

«Wir fürchten, daß für viele Kinder die Gottesvorstellung nur eine äußerliche Sache ist, die wenig Wirkung auf die persönliche Entwicklung besitzt. Unter den von uns befragten Kindern sind verhältnismäßig wenige, bei denen die Gottesvorstellung wirklich tief zu sein scheint. Viele gibt es, von denen man sagen kann, daß Gott keine große Rolle in ihrem Leben spielt. Schuld daran sind zweifellos die Erzieher, die es nicht verstanden haben, den göttlichen Schatz fruchtbarer zu machen, der sich auf dem Grund des kindlichen Herzens findet. Aber es genügt, daß die Vorstellung einen Berührungspunkt mit dem Gefühl finde und sich mit ihm, wenn auch wenig verbinde, um sie alsbald eine Kraft werden zu lassen.«

Das Kind hat eine natürliche Religiosität, eine natürliche Neigung zur Religion. Aber diese Neigung kann die Richtung verlieren, eine die Persönlichkeit auflösende Kraft werden und einen unheilvollen und lähmenden Angstzustand erzeugen. Eine religiöse Erziehung ist also notwendig, um dieser Gefahr zu begegnen; Clavier zieht dafür die Richtlinien und zeigt, daß sie zuerst auf das Gefühl gestützt sein müsse: Entwicklung der Gefühle der Zuneigung, der Liebe, im Schoße der Familie; danach auf das religiöse Gefühl: häuslicher Kultus, Bedeutung des Gesanges und des Gebetes; auf die Sittlichkeit: Achtung des Rechten und Schönen, Bildung und Uebung des Willens; endlich auf die Vorstellung von Gott selbst, die man dem Kind nach und nach erklären sollte, indem man der natürlichen Entwicklung und dem Fortschritt seines Interesses folgt. Hier wird die Bibel eine starke Hilfe sein, weil sie eine Sammlung von wirklichen Erfahrungen ist und weil sie sich geschichtlich hauptsächlich an Personen anschließt; sie wird dazu helfen, allmählich den Anthropomorphismus, der dem Kind natürlich ist, zu vergeistigen.

Man sieht, daß diese Untersuchung zu vollkommen glatten Resultaten führt. Sie stützt sich auch auf klare Beobachtungen, die einer Umfrage von Leuba und einem Fragebogen, den der Verfasser zusammengestellt an Kinder von 6—14 Jahren gesandt hat, entnommen sind.

5. Religiöse Erweckungen. Lauga (15) macht darauf aufmerksam, daß religiöse Erweckungen natürliche und notwendige Bewegungen sind; es sind nicht vereinzelte und auf bestimmte Religionen beschränkte Erscheinungen. Man findet sie überall, in der Religion Zarathustras wie im Buddhismus, im Mohammedanismus sowohl als im primitiven Judentum. Jedoch behält man diese Bezeichnung gewöhnlich den großen sozial-religiösen Bewegungen vor, die sich namentlich im Protestantismus zeigen. Eine Erweckung, sagt Kaltenbach, ist »eine soziale Erscheinung, deren hervorstechendstes Merkmal die in kurzer Zeit erfolgende Bekehrung einer ungewöhnlich großen Zahl solcher Personen ist, die bis dahin unbekehrt waren, oder als solche galten«. Diese Art religiöser Er-



weckung hat schon zu mehreren Untersuchungen Anlaß gegeben, unter denen in französischer Sprache die von Bois (siehe oben) und die von Rogues de Fursac: Un mouvement mystique contemporain, Paris, Alcan 1907, zu erwähnen sind.

Zwei Studenten von Montauban haben sich damit befaßt und haben zwei bemerkenswerte Schriften über die Sache dargeboten. Die von Georges Lauga (15) handelt hauptsächlich von 4 großen Erweckungen: der von Spener, von Wesley, von Finney und Moody und der Erweckungsbewegung von 1830. Die durch die Untersuchung dieser vier großen Bewegungen erhaltenen Ergebnisse werden durch eine Erforschung der Erweckungen von St. Jean du Gard 1851 und 1871, die von Mazamet und von Tarn 1874 und die von der Dordogne 1875 ergänzt. Kaltenbach (12) hat sich nach Amerika gewendet und seine Beobachtungen betreffen die Erweckungsperiode von 1735 auf 1739 in Northampton und in Neuengland, wo der Einfluß von Jonathan Edwards vorherrscht. Sie werden durch Tatsachen ergänzt, die den Erweckungen von 1800—1842 in Kentucky entnommen sind, und denen von 1857—1858 und von 1875, die nur zum Vergleich hereingenommen sind.

Die Hauptpunkte, die in diesen beiden Studien berührt werden, sind diese: Die Ursachen der Erweckungen und die Umgebung, in der sie sich zeigen, die angewandten Mittel und die Berechtigung ihrer Anwendung, die Hauptcharaktere ihrer Führer, die merkwürdigen physischen Erscheinungen an den Personen, die Wirkung der Erweckung auf die Kinder, die jungen Leute und die Alten, die Bekehrungen, ihre Stufen, ihre Eigentümlichkeiten, ihr Wert; die Theologie der Erweckungen, und endlich ihre Ergebnisse auf Gemüt, Körper und Sitten.

Kaltenbach hat seine Arbeit durch Artikel in der Zeitschrift »Foi et Vie« (1906, 20. II. bis 16. V.) aufgenommen und in einigen Punkten entwickelt. Es wäre ein interessanter Vergleich, den man zwischen seinen Gedanken über Religion und Bekehrung der Kinder und den oben erwähnten, von Clavier ziehen könnte. Kaltenbach zeigt sich gegen die Bekehrungen von Kindern in Zeiten der Erweckung ein wenig mißtrauisch. Im 18. Jahrhundert ist die an Kinder gerichtete Erweckungspredigt gescheitert. Die Kinder weinten, versprachen alles, was man wollte, aber nach einigen Tagen nahm ein anderes Ding ihre Gedanken in Anspruch und der durch die Versammlung hervorgerufene Eindruck war vergessen (a. a. O. S. 50).

6. Psychologie religiöser Anomalien. Wir reihen in diesen letzten Paragraphen mehrere Arbeiten ein, die sich auf mehr oder weniger außergewöhnliche Aeußerungen des religiösen Gefühls oder auf überraschende Erscheinungen beziehen, die auf den ersten Blick aus der gewöhnlichen Entwicklungsreihe herausfallen und sich dem regelmäßigen Rhythmus des religiösen Lebens zu entziehen scheinen. — Auf diese Weise untersucht Georges Barlement (1) den Mystiker Suso und bedient sich dabei der Autobiographie, die letzterer mit Hilfe

der Aufzeichnungen seiner geistigen Tochter Elisabeth Staglin, Nonne im Kloster von Töß bei Winterthur veröffentlicht hat. Diese Untersuchung, der interessante Tatsachen über die deutsche Mystik im 14. Jahrhundert vorangehen und in der das System von Eckhardt als ein Vorläufer von Hegel und von der Theologie des Unterbewußten angesehen ist, betrachtet abwechselnd in Suso den Asketen, den Hellseher und die Früchte seines Lebens. Es gelingt ihr, diese merkwürdige Gestalt voll Plastik und Gegensätzen, die für einen ganz besonderen Seelenzustand typisch ist, vor uns aufleben zu lassen. — Victor Monod (19) liefert uns sehr sorgfältige und genaue Beobachtungen über die Märtyrer und ihre Verfolger. «Dem Fanatismus der Verfolger scheinen die elementaren Aeußerungen des religiösen Gefühls zu fehlen.» «In den höheren polytheistischen Religionen sind die Formen des Verfolgungsfanatismus noch sehr unvollständig.» Man sieht also nur in den höheren Formen der Religion Verfolger und Märtyrer hervortreten. Ferner gehen die Märtyrer fast nur aus den wenigst gebildeten Gesellschaftsklassen hervor.

Der Verfasser gibt folgende Tabelle der Art der Personen, die zur Zeit der Reformation verfolgt waren:

Pfarrer und Priester	127
Advokaten, Aerzte, Theologen, Lehrer	70
Adelige	20
Handwerker, Arbeiter, Händler	243
Unbekannter Beruf	247
Frauen	87

70% der Hugenotten-Märtyrer gehörten also Ständen ohne Kultur an. «Das Verlangen nach Martyrium, findet er, trifft man häufiger unter Männern der Tat als unter Männern des Gedankens. Die Impulsiven und die Empfindsamen scheinen die Masse der Martyriumskandidaten zu bilden.» Die Rolle der Empfindsamkeit ist also wichtig, fast vorherrschend auf diesem Gebiet. Er stellt fest, daß «Menschen von sehr mittelmäßigem Charakter, Trinker oder Räuber, auf dem Scheiterhaufen eine starke Sicherheit zeigten, während andere, die durch ihre religiöse Erhebung und ihre moralische Rechtschaffenheit ihnen weit überlegen waren, manchmal versagten. Was soll das anderes bedeuten, als daß die ersteren durch einen Gefühlsaufschwung erhoben wurden, den die letzteren nicht kannten?»

Auch der Aberglaube hat eine psychologische Abhandlung veranlaßt. Jacot (11) beginnt mit einer Auseinandersetzung verschiedener Fälle von Aberglauben (Zahl 13, unglückbringender Freitag, Vorzeichen, Wahrsagerei, Amulette, Talismane, böses Schicksal, Reliquienkultus usw.). Dann zählt er die Ursachen dieser Geistesverfassung auf, ihre Eigentümlichkeiten, ihre Wirkungen und die Heilmittel, mit denen man ihr entgegenwirken kann.

Die Warnungen und die Fälle von Besessenheit im religiösen Leben bilden den Gegenstand zweier Schriften. Diejenige von Paul Galley (7) bringt ein reichliches Material und eine große Anzahl von sehr gut

gewählten und angeordneten Belegen. Die von Louis Perrier (22) gründet sich auf persönliche Untersuchungen und auf mündliche Berichte, verglichen mit gewissen Tatsachen, wie sie vor allem bei den großen Mystikern zu finden sind: gleichfalls eine wichtige Sammlung von Beobachtungen. Der Band enthält eine Tafel mit der schematischen Kurve der »fixen Idee«.

Wir erwähnen noch das Werk von Charles Lavaud (16), der die Anwendung der Hypnose in der Heilkunde und ihre Erfolge studiert, die mind-cure, die wunderbaren Heilungen bei den Griechen, in dem französischen Departement Corrèze, in England, Deutschland und Frankreich, um daraus Schlüsse auf die Heilungen Jesu zu ziehen; das Werk von Maurice Hugret (10) und das von Massat (18); dieser teilt zunächst das religiöse Leben nach den mehr oder weniger starken Schwankungen von der Inbrunst zur Gleichgültigkeit ein und stellt schließlich einen Gegensatz fest zwischen der Frömmigkeit der mystischen Katholiken und der der Tätigkeit zugewandten Protestanten.

Paul Gay endlich gibt uns eine (9) mehr philosophische als psychologische Abhandlung und Ernest Larroche (14) faßt in einem dicken Buch mit 256 Seiten auf Grund der Arbeiten von Janet, Grasset und Flournoy die spiritistischen Lehren zusammen, trennt die zweifelhaften Fälle von denen, die einen religiösen Wert haben können und zieht seine Schlüsse in einer maßvollen und unparteiischen Weise.

Aus diesen verschiedenen Arbeiten gewinnt man den Eindruck eines zusammenhängenden Ganzen, den wir vielleicht nicht genügend wiederzugeben vermochten. Eine gemeinsame Eingebung belebt sie alle. Sie zeugen von aufrichtigem, ehrlichem Bemühen in methodischer, wissenschaftlicher Untersuchung und von dem Wunsch, jedem Gebiet das zu geben, was ihm gebührt: der Wissenschaft die Tatsachen, dem Glauben die ihm eignende subjektive Deutung. Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß man jetzt auf dem Boden einer theologischen Fakultät eine so bedeutende Garbe psychologischer Arbeiten binden kann. Großer Dank gebührt dem gelehrten Professor, der dieser Entwicklung seinen Eifer und seine Leitung geliehen hat.

Dieser Sammelbericht war im Jahr 1914 zum Druck fertig. Aus verschiedenen Gründen, die mit dem Krieg zusammenhängen, ist er 4 Jahre lang in der Schublade des Verfassers liegen geblieben. Leider hat sich der Verfasser über die Arbeiten, die während der Jahre 1915 bis 1918 in Montauban erschienen sind, keine Auskunft verschaffen können.

Im Jahr 1914 sind dort 4 Schriften, die religionspsychologische Gegenstände behandeln, herausgekommen. Die eine von ihnen, verfaßt von Gustave Vernier (27), handelt von Felix Neff, einem Träger der Erweckungsbewegung. Die drei anderen könnten unter der Ueberschrift »Mystik« zusammengefaßt und neben die Arbeit von Barlement über



Suso gerückt werden. — Es handelt sich um einen Aufsatz von Alfred Escande (5) über Emerson, um eine Abhandlung von Samuel Bost (2) über die Mystik des heiligen Paulus und um eine Analyse von vier Mystikern: Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Madame Guyon und Fénelon, welche Charles Peloux (21) in bezug auf die Ratschläge und Richtlinien, die sie ihren Schülern und Beichtkindern gaben, betrachtet. In der ersten dieser Arbeiten wird Emerson häufig angeführt und man spürt aus seinen Schriften die Unaussprechlichkeit, die Intuition und Passivität, Eigenschaften, die den mystischen Trieb offenbaren. Bost entwirft die vier großen Stufen des mystischen Lebens: die Zeit der Nachforschung, die ekstatische Zeit, die Zeit der Depression und die Zeit des Einsseins mit Gott, und er findet diese Stufen im Leben des großen Apostels wieder. Peloux stellt zuerst in großen Zügen die Richtlinien fest, welche die vier genannten Mystiker ihren Schülern geben; dann verfolgt er die Entwicklung dieser Richtlinien in den Lebensstufen derer, die sich ihnen anvertraut hatten, und zeigt, zu welcher Haltung diese Mystiker schließlich die ängstlicher Grübler führen, deren sie sich angenommen haben. Gleichgültigkeit in ängstlichen Gewissensbedenken, Gehorsam gegen den Führer und das in Prüfungen, Versuchungen, in Zeiten des Fallens und inneren Erlahmens. Der Pfad eines solchen Verhaltens wird den dürstenden, erregten, überängstlichen, schwermütigen und entmutigten Seelen gezeigt, die diese bewunderungswürdigen Führer gefunden haben [1]).

Besprochene Schriften.

(1) Barlement, Georges, Henri Suzo, essai de psychologie descriptive sur un mystique chrétien, 1908.

(2) Bost, Samuel, Le mysticisme de l'apôtre Paul, étude de psychologie religieuse, 1914.

(3) Clavier, Henri, L'idée de Dieu chez l'enfant, 1913.

(4) Eldin, Henri, L'assurance du salut, étude de psychologie religieuse, 1905.

(5) Escande, Alfred, Emerson le mystique, 1914.

(6) Fabre, Jean, L'exancement de la prière, 1912.

(7) Galley, Paul, Les prémonitions, essai d'interprétation au point de vue psychologique et moral, 1913.

(8) Gaujoux, Eugène, Notes sur les crises religieuses dans l'adolescence, 1903.

(9) Gay, Paul, L'amour propre psychologique en religion, 1905.

(10) Hugret, Maurice, La confession, essai de psychologie religieuse, 1908.

(11) Jacot, Paul, Essai psychologique sur la superstition, 1908.

(12) Kaltenbach, Jacques, Etude psychologique des plus anciens Réveils religieux aux Etats-Unis, 1905.

1) Das vorstehende Sammelreferat, für dieses Archiv geschrieben, ist inzwischen in der Revue de Théologie et de Philosophie (Lausanne) Nr. 29, Dezember 1918, erschienen. D. H.



(13) Krug, Jacques, La conversion de Pascal, 1902.
(14) Larroche, Ernest, La valeur religieuse du spiritisme, 1905.
(15) Lauga, Georges, Notes psychologiques et réflexions philosophiques sur les Réveils religieux depuis la Réforme, 1902.
(16) Lavaud, Charles, La guérison par la foi, étude psychologique, 1906.
(17) Léo, Albert, Etude psychologique sur la prière, 1905.
(18) Massat, Des variations de l'état affectif dans la vie religieuse individuelle, 1903.
(19) Monod, Victor, Les persécuteurs et les martyrs, étude de psychologie religieuse, 1905.
(20) Paradon, Emile, De l'expérience chrétienne, recherches sur la nature, la valeur et le rôle de l'expérience dans la genèse de la foi chrétienne, 1902.
(21) Peloux, Charles, La direction spirituelle chez les mystiques, 1914.
(22) Perrier, Louis, Les obsessions dans la vie religieuse, 1905.
(23) Pfender, René, De la prière juive à la prière chrétienne, 1905.
(24) Planque, Louis, La conversion de l'apôtre Paul, 1909.
(25) Ponsoye, Edmond, Expérience et acte de foi, 1905.
(26) Trocmé, Albert, Réflexions sur le premier développement des idées et des sentiments religieux chez les enfants, 1902.
(27) Vernier, Gustave, Felix Neff, homme de Réveil, 1914.

J. Abelson, Jewish Mysticism. London 1913. 184 S. (The Quest Series. Edited by G. R. S. Mead.)

In der Zeit, als für die Judenheit des westlichen Europa die Epoche der religiösen »Aufklärung« anbrach, verbreitete sich unter der osteuropäischen Judenheit eine mystisch-religiöse Bewegung: der von Israel Baalschem begründete Chassidismus. Ursprünglich erstrebte der Chassidismus die Wiedergeburt des Judentums im Gefühl, im Geiste intensiver Herzensfrömmigkeit. Er lehrte die Immanenz und Selbstoffenbarung Gottes in allem Sein. Jedes Wesen hat wenigstens eine Spur des Göttlichen an sich, die es jeweilen nur zu entdecken gilt [1]).

Leben und Gedankenwelt der Chassidim behandeln mit großer Vorliebe die modernen hebräischen und überhaupt jungjüdischen Dichter und Forscher, von denen manche selbst eine gewisse Disposition für mystisches Denken und Empfinden zu besitzen scheinen. Eine umfassende Geschichte der jüdischen Mystik wäre also ein recht »zeitgemäßes« wissenschaftliches Unternehmen, das wohl auch der religionspsychologischen Forschung reiches Material liefern könnte. Als eine Art Vorarbeit zu einem solchen Werk und als »Einführung in das allgemeine Studium des jüdischen Mystizismus«, wie der Herausgeber sagt, erscheint Abelsons Buch: Jewisch Mysticism.

In der Einleitung weist der Verfasser die landläufige Meinung zurück, daß Judentum und Mystizismus einander von Haus aus feindlich seien. Das Judentum ist keineswegs, wie man behauptet, die einseitige forma-

1) Vgl. Salomon Schechter, Die Chassidim. Eine Studie über jüd. Mystik. Berlin 1904.

listisch äußerliche »Gesetzesreligion«, die ein innig-innerliches Erleben Gottes ausschließt. Es ist nicht weniger eine Religion des Gefühls als des Intellektes und seine tiefste Sehnsucht geht dahin, einen direkten Weg zur lebendigen Gegenwart Gottes zu finden. Ebenso hinfällig erweist sich der Einwand von einem nationalen Charakter des Judentums, der mit dem universalen der Mystik in Widerspruch stehen soll. Das Judentum bildet in Wahrheit eine national-religiöse Einheit. Die beiden Elemente sind in Eins verschmolzen, alles Nationale hat zugleich religiösen Sinn und Wert gewonnen.

Die Erörterung des letzten Einwandes vervollständigt sich durch eine genauere Betrachtung des allgemeinen Wesens der Mystik. Mystik ist Religion in ihrer intensivsten Form. Während der einfach Religiöse Gott aus irgend einer äußeren Offenbarung kennt, erlebt ihn der Mystiker unmittelbar und innerlich. Scheinbar steht also der Mystiker außerhalb jeder Offenbarungsreligion. Seine Religion ist rein individuell und persönlich. Dennoch zeigt eine strengere Untersuchung des Lebens und der Werke der Mystiker, daß ihre mystischen Erlebnisse wesentlich von einer der herrschenden Religionen bedingt sind. »Die besonderen Formen ihrer Konzeptionen von Gott kommen nicht von ihrem eigenen inneren Licht allein, sondern von den Lehren, welche sie von der äußeren und überlieferten Religion ihrer Rasse oder ihres Vaterlandes in sich aufnehmen.« Mithin ist auch das Judentum trotz seines nationalen Gepräges mit Mystizismus durchaus verträglich.

Bedeutet Mystik im weiteren Sinn intensive Herzensfrömmigkeit und unmittelbares Erleben des Göttlichen, so muß schon in der Frühzeit des Judentums Mystik zu finden sein. Besonders die Prophetie bildet ein eminent mystisches Phänomen. Doch handelt es sich hier noch durchweg um eine Mystik »elementarer, naiver, unbewußter Art«. Da nun Abelson seine Absicht auf die Darstellung der bewußt ausgearbeiteten jüdischen Mystik gerichtet hat, so muß er die biblische Epoche übergehen. Erst in den letzten Jahrhunderten der vorchristlichen Zeitrechnung beginnt die Geschichte der bewußten jüdischen Mystik.

Im ersten der acht Kapitel seines Buches spricht der Verfasser über die Essäer, von denen wir allerdings nur wenig Bestimmtes wissen, und über die mystischen Sekten bzw. über Einzelmystiker jener Zeit, von denen sich in den älteren rabbinischen Quellen — ebenfalls nur unzulängliche — Berichte finden. Diese »Chaschaim« (Schweiger), »Zenuim« (Demütige) und wie sie sonst genannt werden, gehörten zu den Pharisäern und zeichneten sich durch besondere Gesetzestreue aus.

Das zweite Kapitel behandelt die wichtige Merkabah-Lehre (Lehre vom göttlichen Thronwagen), die auf Ezechiel I beruht. Der jüdische Mystiker fühlte stets, daß die Merkabah ein Ausdruck der menschlichen Sehnsucht war nach dem Anblick der Gottesgegenwart und der Gemeinschaft mit ihr. Wie es scheint, beschäftigte sich nur eine besonders erlesene Sekte nach einer strengen religiös-sittlichen Selbstzucht mit

der Merkabah. Beachtenswert ist der, auch vom Chassidismus akzeptierte Gedanke, daß außergewöhnlich gotterfüllte Menschen schon zu Lebzeiten ins Unsichtbare entrückt werden können, um nach Empfang tiefer mystischer Offenbarungen wieder ins niedere Dasein zurückzukehren.

Die hellenistisch-jüdische Literatur schuf den Logosbegriff. Entsprechend kennt die rabbinische Mystik Palästina-Babyloniens den Metatron. Metatron ist der Stellvertreter Gottes in seiner Weltwirksamkeit. Das absolut vollkommene Wesen selbst kann nicht in unmittelbarer Beziehung zur unvollkommenen Welt gedacht werden. Es versteht sich, daß diese Auffassung die rigorose Gotteinheitslehre des Judentums ernstlich bedroht. Daher blieb sie auch, abgesehen von gelegentlicher Erwähnung in der Liturgie, für die Religion des praktischen Lebens völlig außer Betracht (3. Kapitel).

Das vierte Kapitel behandelt den Begriff der Schechinah, in dem der Gedanke des Königtums mit dem der Vaterliebe Gottes verschmolzen ist. Dann folgt (5. Kapitel) eine Besprechung des wohl aus dem 6. Jahrhundert stammenden Buches Jezirah, das eine mystische Philosophie enthält. In den 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets wird der Kosmos ideell gefaßt gedacht, der die Objektivation des göttlichen Intellektes darstellt. Außerhalb Gottes können die Dinge nicht sein, da sonst eine Beziehung des absolut Vollkommenen zum Unvollkommenen angenommen werden müßte, die undenkbar erscheint. Alles Sein ist eine Emanation der göttlichen Einheit. Aus Gott sind alle Dinge, in Gott münden sie und mit ihm sind sie Eins, wie das Leuchten mit dem Lichte Eins ist. Bedeuten aber die Buchstaben die Grundlage der Materie, so bilden die »Sefirath« die Formen des Seins.

Die drei letzten Kapitel behandeln das Hauptwerk der mittelalterlichen jüdischen Mystik (»Kabbalah«), den Sohar und seine wichtigsten Lehren und Begriffe. Der Sohar gibt sich als Bibelkommentar. Die Thora hat ihm einen verborgenen mystischen Sinn, den er aufzeigen will. Dabei findet sich, daß das Universum eine Emanation Gottes ist, die äußere Erscheinung seines Denkens. Die Welt wird aus vier Komponenten gebildet: Aziluth (Emanation), Beriah (schöpferische Ideen), Jezirah (schöpferische Formen), Asiah (schöpferische Materie). Die bei der Emanations- bzw. Immanenzlehre besonders dringende Frage nach der Möglichkeit des Uebels wird dahin beantwortet, daß alles Uebel (in Dämonen verkörpert wie das Gute in Engeln) nur Schein sei, ohne jede wirkliche Realität. Gott selbst, der En Soph (Unendliche) kann durch keine positiven Attribute bestimmt werden, da dies einer Begrenzung gleichkäme.

Eine hervorragende Stellung in der Sohar-Mystik nimmt die Lehre von den Sefiroth ein: 10 in Gott von Ewigkeit latente Kräfte, welche seine Immanenz in allen kosmischen und geistigen Phänomenen zum Ausdruck bringen. Wichtiger für uns ist die — talmudisch und neuplatonisch orientierte — Seelenlehre des Sohar. Die Seele besteht aus drei Elementen, deren höchstes die Neschamah ist. Diese wird auf die Erde

sozusagen zur Ausbildung herabgesandt. Erst wenn sie völlig ausgereift ist, darf sie in den Palast des himmlischen Vaters zurückkehren. Da aber meist der Aufenthalt in Einem Körper für die volle Entwicklung der Seele nicht ausreicht, so muß sie nacheinander mehrere Leiber bewohnen, bis sie ihre Vollkommenheit erlangt hat (Seelenwanderung). Mit Hilfe dieser Lehre erklärt der Sohar auch das Problem des unverschuldeten Leidens. Es ist eine Strafe für früher, in anderen Leibern, begangene Sünden der Seele. — Das Hauptbestreben der Seele richtet sich auf das Erleben der Gottesgegenwart, welches nur in einer außerordentlichen ekstatischen Emotion, der Liebe, möglich ist. Eine solche Emotion kann die Neschamah zwar eigentlich erst nach ihrer Befreiung vom Körper genießen, aber unter bestimmten Bedingungen doch schon hienieden: vor allem im Gebet. —

A.s Arbeit bedeutet einen erfreulichen Anfang, die wenig gekannte jüdische Mystik der allgemein wissenschaftlichen, nicht zuletzt der religions- und völkerpsychologischen Verwertung zugänglich zu machen. Eine eingehende Würdigung des schon in dieser Hinsicht verdienstlichen, mit großer Wärme und starker Einfühlungskraft geschriebenen Buches, muß Literaturforschern überlassen bleiben. Nur auf eins möchte ich hinweisen. Mir erscheint die Stellung, welche die jüdische Mystik im Gesamtjudentum einnimmt, keineswegs so klar und einfach, wie es nach A. (Einleitung) aussieht. Es hätte sich jedenfalls empfohlen, die Hypothese David Neumarks (Geschichte der jüd. Philosophie d. Mittelalters Bd. I) zu erörtern, derzufolge schon in den verschiedenen pentateuchischen Quellenschriften zwischen einer rein ethisch-religiösen und einer mystisch-mythologischen Geistesrichtung ein Kampf konstatierbar sein soll, bei dem die »Merkabah« eine besondere Rolle spielte und der sich dann durch die ganze jüdische Religionsgeschichte hinziehe.

Zum Schlusse sei noch, zugleich in Ergänzung der dem Buche angefügten Bibliographie, eine kleine Schrift in deutscher Sprache erwähnt, die ebenfalls einen kurzen Ueberblick über die jüdische Mystik geben will: Ph. Bloch, Geschichte der Entwicklung der Kabbalah und der jüdischen Religionsphilosophie. Trier 1894.

A. Schlesinger (Buchau a. F.).

Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1908. XXV und 826 S. M. 36.—.

Es erscheint mir als eine Pflicht der Dankbarkeit, auf dieses groß angelegte Werk und seine Bedeutung für die Religionspsychologie auch heute noch ausdrücklich hinzuweisen. Denn an dem Grundgedanken der M.schen Untersuchung ist die Religionspsychologie aufs lebhafteste interessiert, und in weitem Umfang erörtert M. Probleme, die zu den eigentlichsten Fragestellungen der Religionspsychologie gehören. Eine auszugsweise Wiedergabe des Gedankengangs des ganzen Werkes, welche



zugleich die Geschlossenheit des Aufbaues und die innere Zusammengehörigkeit aller Teile erkennen ließe, wäre eine dankenswerte Leistung, welche vielleicht manchem erst einen Zugang zu dem breit angelegten Werk selbst eröffnen würde. Hier gilt es nur zu zeigen, in welchem Rahmen bei M. religionspsychologische Ausführungen sich finden, und welche Stellung M. zu den religionspsychologischen Fragen nimmt, auf die er im Gang seiner Untersuchung geführt worden ist. Die Kritik wird sich mehr im Grundsätzlichen als im Einzelnen bewegen müssen.

Die gesamte menschliche Vorstellungs- und Denktätigkeit scheidet sich für M. in zwei große Gruppen: die eine bildet das »kognitive« Denken, das auf Erkenntnis gerichtet ist und in Urteilen sich betätigt; die andere Gruppe, von M. als »emotionales« Denken bezeichnet, setzt sich zusammen aus den affektiven Vorstellungen, »wie sie uns z. B. in den ästhetischen, den mythologischen und religiösen Phantasiegebilden entgegentreten«, und den volitiven, »die uns die Zielobjekte unseres Wollens, Wünschens, Bittens, Befehlens, Verbietens usf. zum Bewußtsein bringen« (S. 3), und hat als einigendes Band zunächst nur den gemeinsamen Gegensatz gegen das kognitive Denken. Beide Gruppen aber stellen ein »logisches« Denken dar. Denn es ist ein gemeinsamer Irrtum aller bisherigen Logik, nur in dem erkennenden, urteilenden Denken logische Elemente zu finden. Diese Beschränkung wäre nur dann berechtigt, wenn alles logische Denken »wahr« sein wollte; der Wahrheitsanspruch ist in der Tat ein ausschließliches Merkmal des auf Erkennen gerichteten urteilenden Denkens. Die allgemeinen Kennzeichen des logischen Denkens sind dagegen das Bewußtsein der Denknotwendigkeit und der daran sich knüpfende Anspruch auf Allgemeingültigkeit; und diese beiden Merkmale eignen auch den Akten des emotionalen Denkens und verleihen ihnen die Gewißheit logischer Geltung. Dieses Bewußtsein ist freilich stets hypothetischer Art; es bedeutet nichts anderes, als daß bestimmte Denkakte durch die zugrunde liegenden, sei es kognitiven, sei es affektiven oder volitiven Vorstellungsdaten gefordert sind und wenn sie überhaupt gedacht werden sollen, so und nicht anders gedacht werden müssen (S. 40 ff., 351 f.). Diese logische Betrachtung des emotionalen Denkens kann und muß aber unterbaut werden durch eine psychologische Analyse seiner Struktur, und diese zu geben ist der eigentliche Gegenstand des M.schen Werkes. Diese Aufgabe kann aber ihrerseits nur durch eine umfassende Untersuchung der gesamten Vorstellungs- und Denktätigkeit genügend vorbereitet werden, welche zum großen Teil auch die entsprechenden Formen des kognitiven Denkens in den Kreis der Betrachtung hereinzieht.

Die erste dieser vorbereitenden Untersuchungen soll das emotionale Vorstellen[1]) aus dem Wesen der Phantasievorstellungen (S. 62—139)

1) Es ist vielleicht nicht unnötig, ausdrücklich zu bemerken, daß M. unter »Vorstellungen« alle Akte des Gegenstandsbewußtseins, nicht etwa nur die »anschaulichen« versteht, so daß auch Gedanken und Urteile unter den Oberbegriff Vorstellungen fallen.



überhaupt entwickeln. Als das Entscheidende ist in jeder Phantasievorstellung ein emotionaler Faktor, nämlich der Drang zur Gestaltung über das unmittelbar Aufgefaßte hinaus wirksam. Zwar gibt es auch kognitive Phantasievorstellungen. Sie »liegen überall da vor, wo die Phantasietendenz ein Erkenntnisinteresse ist« (S. 135). Als Beispiel führt M. den Fall an, daß wir etwa auf Grund einer geometrischen Zeichnung uns ein körperliches Gebilde vorstellen. Alle Erkenntnisse, die uns auf dem Wege der Mitteilung zufließen, alle Theorien und Hypothesen der Wissenschaft, alle technischen Erfindungen usw. sind Leistungen der kognitiven Phantasietätigkeit. Dieser steht nun die emotionale Phantasietätigkeit gegenüber, in der es sich niemals um Erkenntnis handelt. Auf der einen Seite stehen die affektiven Vorstellungen, welche sich aus irgendeinem Gefühl, einer Stimmung, einem Affekt entwickeln, auf der andern die volitiven Vorstellungen, welche aus Begehrungsprozessen hervorwachsen und die Objekte des Wollens zum Bewußtsein bringen. Während alle kognitiven Vorstellungen der Gewinnung von Erkenntnisvorstellungen dienen, ist der Zweck der emotionalen Vorstellungen lediglich die Realisierung irgendeines Gemütszustandes. Dieser emotionale Faktor gibt den Vorstellungen der letzteren Art ihre eigentümliche Struktur.

Die andere Gedankenreihe, welche für die Analyse des emotionalen Denkens selbst grundlegend ist, betrifft das Wesen des urteilenden (kognitiven) Denkens in seiner Eigenart und in seiner Analogie zum emotionalen (S. 140—381). Der Wahrheitsanspruch ist das spezifische Kennzeichen des Urteilens. Aber im Gegensatz zu der üblichen Logik, die in dem vollständigen Aussagesatz den Typus des Urteils sieht, findet M. schon in einfachen Vorstellungen selbst, nämlich in den Wahrnehmungsvorstellungen, das charakteristische Merkmal des Urteilsaktes. Dieses Merkmal ist das »Objektivierungszeichen«, d. h. die in den Vorstellungsdaten liegende Aufforderung zur Objektivierung. Auf Grund dieses Objektivierungszeichens wird ein aufzufassender Vorstellungsinhalt als wirklich vorgestellt; ich beziehe den Vorstellungsinhalt auf ein Objekt und denke ihn als Glied in einem außersubjektiven Objektzusammenhang (S. 152). Man kann also sagen, Urteile seien »objektivierende Auffassungen unmittelbar gegebener oder abgeleiteter Erkenntnisdaten« (S. 149). Wenn zu den Wahrnehmungs-, Erinnerungs- oder Phantasievorstellungen noch die Tätigkeit des beziehenden Denkens hinzutritt, so entsteht eine »Objektvorstellung höherer Ordnung«, nämlich eine Relationsvorstellung. Diese ist kognitiver Art, wenn es sich um die Auffassung einer als wirklich vorgestellten Beziehung handelt, und eine solche kognitive Relationsvorstellung ist dann der wesentliche Bestandteil eines Relationsurteils. Was gemeinhin als »Urteile« schlechthin gilt, sind in Wahrheit solche Relationsurteile. Die kognitive Phantasietätigkeit endlich vollzieht sich auf dem eigentümlichen Weg des Syllogismus in Schlüssen, die ihrem Wesen nach nicht Produkte der Auffassung, sondern der Gestaltung sind.

Diese überaus breite Grundlage, die dem eigentlichen Gegenstand des Buches fernzuliegen scheint, rechtfertigt sich immer wieder in dem Nachweis, daß die emotionalen Denkakte (S. 349 ff.) der kognitiven Phantasie gegenüber ein durchaus eigenes Gepräge haben, und daß doch die »logischen« Formen ihrer Tätigkeit denen der kognitiven Denktätigkeit vollkommen parallel liegen. Auch hier liegt die charakteristische logische Gestaltung schon in den einfachen elementaren Denkakten und diese tragen in sich eine freilich besondere Art von Objektivierungszeichen, eben ein emotionales Objektivierungszeichen; und auch hier bewegen sich die Denkakte weiterhin in (emotionalen) Relationsvorstellungen, Begriffen und Schlüssen. Freilich treten, sobald man diese Dinge im einzelnen zu analysieren unternimmt, die beiden großen Gruppen des affektiven (S. 382—555) und des volitiven Denkens (S. 556—804) auseinander.

Das Gemeinsame an allen »affektiven« Vorstellungen ist dies, daß bei ihrer Entstehung irgendwelche Gefühlsmomente beteiligt und wirksam sind. Dies tritt zunächst auch dann in Erscheinung, wenn diese Vorstellungen durch Empfindungen hervorgerufen sind: die dem Gefühl entspringende Phantasietendenz lenkt die Aufmerksamkeit ab von den kognitiven Zügen des Erlebnisses und zieht sie in eine Art von spielender Vorstellungstätigkeit hinein. Es kann aber auch der Fall eintreten, daß Phantasievorstellungen ausschließlich und unmittelbar aus Stimmungen, Gefühlen und Affekten hervorzugehen scheinen. Aus den Affekten freudiger Ueberraschung entspringen alle möglichen heiteren Bilder, und der Traurige gibt sich den in ihm aufsteigenden trüben Vorstellungen hin. Stets ist nämlich die Wurzel irgendein Gefühlserlebnis und es ist ein Gestaltungsinteresse wirksam, welches auf Herbeiführung einer »präsentativen« Bewußtseinserregung abzielt, und in dem affektiven Vorstellungserlebnis kommt diese Tendenz zur Ruhe (S. 137). Ihren logischen Charakter bewähren die affektiven Phantasievorstellungen darin, daß auch sie mit dem Bewußtsein eines logischen Zwanges auftreten: aber »das Bewußtsein des ‚Gegenseins' hat hier seinen Grund in der psychologischen Notwendigkeit, mit welcher sich die Vorstellungstätigkeit aus den Gefühlen entwickelt« (S. 433). Auch eine Art von Objektivierung eignet der affektiven Vorstellungstätigkeit; aber sie kann auf zwei sehr verschiedene Arten sich vollziehen, und hierin liegt der tiefgreifendste Unterschied, in welchem sie bei den wichtigsten Gruppen des affektiven Denkens auseinandertreten: das ästhetische und das religiöse Denken. Die Aesthetik, die M. im Rahmen seines Werkes gibt (S. 450—499) berührt uns hier nur insoweit, als an ihr die wesentlich verschiedene Struktur des religiösen Denkens deutlich zu werden vermag. In den ästhetischen Vorstellungsdaten aber liegt — ganz analog den kognitiven Vorstellungen — eine Art von Objektivierungszeichen, aber es ist eine Aufforderung zu einer Scheinobjektivierung. »Jedes ästhetische Vorstellungserlebnis läßt vor unserem geistigen Auge eine Art von Welt erstehen, in die wir das ästhetische Objekt einordnen.« Und während in der kognitiven Vor-

stellungstätigkeit die Objektivierung in dem eigentümlichen »Objektivierungszeichen« der Empfindungen wurzelt, erwächst hier die Notwendigkeit der Objektivierung aus dem Drang des Gemüts, der den ganzen Prozeß beherrscht: »So tritt an die Stelle des Wirklichkeitsbewußtseins die Illusion, d. h. die Scheinwirklichkeit« (S. 489 f.).

In ganz anderem Maße als in dem ästhetischen steht in dem religiösen Denken die logische Struktur im Vordergrund, und eben deren Untersuchung ist die eigentliche Aufgabe der M.schen Religionspsychologie (S. 499—555). Denn was die religiösen Vorstellungen von den ästhetischen, überhaupt von den anderen affektiven Vorstellungen unterscheidet, ist gerade dies, daß sie »Glaubensvorstellungen« sind. »Nicht in eine Illusionswirklichkeit wollen uns jene führen, sondern in die reale. Zu Objekten haben sie Gott, Götter, Dämonen u. dgl. und Beziehungen solcher Wesen zum Menschen und zur Welt. Und was sie hierüber zu sagen wissen, macht den Anspruch, im eminentesten Sinne wahr zu sein. So spricht man denn auch von Glaubensurteilen, in denen die Vorstellungsgebilde des religiösen Glaubens ihren logischen Ausdruck finden« (S. 500). Und zwar handelt es sich nicht etwa um Urteile, in denen psychische Zustände religiösen Glaubens und Lebens erfaßt werden; dies sind psychologische Urteile; eigentliche Glaubensurteile dagegen sind die Aussagen über die religiösen Objekte, wie sie der Glaube selbst macht; aber nicht in diesen Aussagen, sondern in den Glaubensvorstellungen selbst, in denen die Glaubensobjekte als solche gedacht werden, liegen die primären Glaubensfunktionen. Daß es sich hier um »Phantasievorstellungen« handelt, kann nicht bezweifelt werden, und nur, ob sie als kognitive oder als emotionale Phantasievorstellungen zu betrachten sind, kann gefragt werden. Man untersucht tatsächlich das Wesen der Religion, wenn man die Natur dieser Glaubensvorstellungen erforscht. Eine unbefangene Analyse aber zeigt uns eine doppelte Wurzel: einerseits stößt der Mensch in seinem Lebenstrieb, in seinem Streben nach Gütern, die er für sein Leben braucht, auf die Bedingtheit seines Könnens; aber doch erwächst nun nicht die gläubige Vorstellung einfach als Postulat aus diesem Trieb nach Lebensbehauptung; denn andererseits macht der Mensch gewisse Erfahrungen, die er als »freudvolle Schickungen«, als Befriedigung wichtiger Lebensbedürfnisse empfindet und denen gegenüber er sich zugleich rein passiv, empfangend verhält. Die kausale Deutung, die er diesen für ihn wertvollen Erfahrungen gibt, ist ganz von dem daran geknüpften Gefühl bestimmt. Es ist eine typische »affektive Tatsachendeutung«, die hier vollzogen wird. Ein affektiver Schlußprozeß führt auf die Vorstellung eines lebenbeherrschenden Machtwesens: ». . . ein Fetisch«, ». . . ein Geist« (S. 509 ff., vgl. S. 540 ff.). Indem sich die »begriffliche« in eine »anschauliche« Interpretation wandelt, rechnet sodann der Gläubige alle Gunst und Ungunst, die er in seinem Leben erfährt, »seinem« Fetisch zu. Wenn sodann nicht mehr bloß göttliche Wesen selbst, sondern zugleich Betätigungen, Wirkungen, Offenbarungen derselben gedacht werden,

so liegen statt der einfachen »komplexe fundamentale Glaubensdenkakte« vor; am häufigsten werden Güter- und Uebeltatsachen als Wirkungen der religiösen Objekte vorgestellt. In solchen komplexen fundamentalen Glaubensdenkakten entwickelt sich die ganze Glaubenswelt der Religion.

Auf einer höheren Stufe der Religion tritt sodann die ganze Natur, soweit sie dem Menschen Heil oder Unheil bringt, in den Umkreis religiöser Interpretation, und neben die Interessen der physischen Erhaltung tritt der sittliche Trieb, zuletzt »das sittliche Gut«, als Anknüpfungspunkt für die religiöse Deutung. Aber auch die religiösen Objekte selber werden in verschiedener Weise vorgestellt. Auch hier hat die »Objektivierung« die Aufgabe, die Vorstellungsobjekte in den Wirklichkeitszusammenhang einzuordnen. Die Glaubensvorstellungen sind aber Gebilde der affektiven, nicht der kognitiven Phantasie; aber ebensowenig wollen sie als »präsentative« Vorstellungen in eine Illusionswirklichkeit führen; sondern dadurch, »daß die Affektvorstellungen . . . in einer Weise im Bewußtsein dominieren, daß die Vorstellung der Erfahrungswirklichkeit völlig zurückgedrängt wird«, also durch die suggestive Wirksamkeit des religiösen Affekts, wird den Glaubensobjekten eine objektive Geltung beigemessen (S. 519 f., 545). »Glaube ist Geltungsbewußtsein, aber ein solches, das sich nicht auf kognitive Daten, sondern auf affektive Autosuggestion gründet« (S. 436). Weil aber unmöglich ein religiöses neben dem natürlichen Erkennen bestehen kann, so erhebt sich das Bedürfnis, die Glaubensobjekte mit der Erfahrungswirklichkeit in Beziehung zu setzen und in Ausgleich zu bringen, und je nach der Art, wie dies geschieht, glaubt M. 4 Stufen der religiösen Entwicklung unterscheiden zu können (S. 520 ff.). Auf der Stufe »unternatürlicher Vorstellungsweise« wird das Glaubensobjekt in ganz zufälliger Weise an ein sinnliches Ding geknüpft (Fetisch), so daß Zauberei die einzige Form ist, in der die Wirksamkeit des Fetisch vorgestellt werden kann. In der »natürlichen Vorstellungsweise« sieht sich der Mensch an unzähligen Punkten der Natur zu einer religiösen Kausaldeutung veranlaßt, und die religiöse Phantasie im Verein mit der natürlichen Erfahrung erzeugt eine Vielheit von Göttern. »Kennzeichnend für die übernatürliche, die transzendente Vorstellungsweise ist, daß die Glaubensobjekte nicht mehr in die unmittelbar sicht- und tastbare Wirklichkeit einbezogen werden« (S. 525). »Aber als wirklich wird das Glaubensobjekt nur gedacht, sofern es als die sinnlich erfahrene und sinnlich erfahrbare Wirklichkeit irgendwie . . . bedingend vorgestellt wird.« Aufs engste verknüpft sich hier die religiöse Phantasie mit kognitiven Interessen: auf der einen Seite begegnen uns mythologische Vorstellungen über Weltschöpfung und Weltwalten, auf der anderen Seite ein weitgehender Einfluß philosophischer Anschauungen auf die höher entwickelten Religionen. Das eigentlich religiöse Interesse wahrt dabei stets einen gewissen Anthropomorphismus der Gottesvorstellung; wo in einer übergeistigen Weise von allen sinnlichen Elementen abstrahiert wird (wie z. B. bei Meister Eckhart), da ist letztlich ein nicht religiöses,

sondern ein spekulativ-kognitives Interesse wirksam gewesen: »Der religiöse Glaube denkt in allen Fällen und notwendig theistisch« (S. 529). Wo die Ueberordnung des philosophischen Erkennens über die religiöse Phantasie durchgeführt ist, da ist die vierte Stufe, »die metaphysische Vorstellungsweise«, erreicht, die am reinsten in philosophischen Systemen verkörpert ist, in die religiöse Motive eingegangen sind, ihnen eine religiöse Färbung verleihend. Freilich ist nur noch eine ganz bestimmte und eng begrenzte Betätigung des religiösen Triebs auf diesem Boden möglich; die metaphysische Denkweise, die vor der Kritik der kognitiven Phantasie bestanden hat, läßt nur »die demütige Fügung in den Lauf der Welt, in den auch das Menschenleben verflochten ist«, als religiöses Erleben zu. Aber andererseits — und dieser Gedanke ist nun für M.s ganze Position entscheidend — entspricht eine solche Entwicklung einem Ideal, das im religiösen Vorstellen selbst angelegt ist. »In den steten Bemühungen des religiösen Glaubens, seine Vorstellungen an die natürliche Erkenntnis, seine Objekte an die Erfahrungswirklichkeit anzuknüpfen, kommt doch zum Ausdruck, daß die Wirklichkeit der natürlichen Erkenntnis auch für den Glauben die Wirklichkeit schlechtweg ist. Die religiöse Phantasie »stellt ihre Objekte in einer Weise als wirklich vor, die von dem Objektivitätsbewußtsein der kognitiven Phantasievorstellungen in keiner Weise abweicht«. »Die affektive Gewißheit des Glaubens vermag zum eigentlichen Wahrheitsbewußtsein nur dadurch zu werden, daß der Glaubensdenkakt eine kognitive Funktion in sich aufnimmt und sich einfügt. Ist dem aber so, so erscheint es in der Tat als naturgemäß, wenn der Glaube selbst schließlich, sofern er seine Objekte für wirklich hält, sich dem Wirklichkeitskriterium und der Wahrheitsnorm des erkennenden Denkens unterstellt.« »Das aber ist die ‚philosophisch-metaphysische' Vorstellungsweise des Glaubens in ihrer Vollendung« (S. 535 f., vgl. S. 546).

Dieser Zwiespalt zeigt sich aber einer sorgsamen Analyse in den Glaubensüberzeugungen selbst. Sie sind auf der einen Seite rein praktisch emotional begründet, und als die vollkommenste Religion erscheint von hier aus diejenige, welche das ganze menschliche Leben restlos der religiösen Interpretation zu unterstellen vermag. Andererseits aber wollen die Glaubensüberzeugungen wahr sein und setzen sich darum mit der Erkenntnis in Verbindung, und dieser Tendenz ist dann am besten Genüge getan, »wenn das Glaubensobjekt, auf das sich der religiöse Affekt richtet, jenes Unbedingte ist, das sich der kritisch regulierten kognitiven Phantasie als Urgrund des Seins und Erkennens erschließt.« Aber damit ist geradezu der gläubigen Phantasie der Lebensnerv durchschnitten. So besteht zwischen dem affektiv-emotionalen und dem kognitiven Interesse des Glaubens ein unheilbarer Widerspruch (S. 547).

Den affektiven Emotionalvorstellungen stehen gegenüber die volitiven, denen der letzte Abschnitt gewidmet ist. In ihnen kommen uns die Objekte unseres Wollens, unseres Wünschens, unseres Gebietens und Verbietens zum Bewußtsein. Ihrer Natur nach sind sie »Teilakte in Be-

gehrungsprozessen«, und daher kommt hier nicht wie beim affektiven Denken die Begehrungstendenz in der vollendeten Phantasievorstellung zu ihrer Befriedigung und Ruhe. Der Typus eines einfachen elementaren Denkaktes volitiver Art ist etwa ein Satz wie: ». . . Licht!« oder »daß es doch regnen möchte!« Das »Objektivierungszeichen« nimmt hier einen ganz eigentümlichen Sinn an: die volitiven Vorstellungen gehen auf eine gewollte, gewünschte oder gebotene Wirklichkeit; ihre Objekte werden nicht in eine illusionäre Scheinwirklichkeit, sondern in den wirklichen Objektzusammenhang eingeordnet; aber was gedacht wird, ist »eine dem Ziel des Wollens entsprechende Abänderung der wirklichen Welt« S. 355, vgl. S. 138 f., 556). So scheiden sich die volitiven Denkakte von den affektiven und machen doch zugleich ihre Zugehörigkeit zu dem Kreis des emotionalen Denkens offenbar.

Eine eigene Behandlung finden im Rahmen dieses Abschnittes die Wertungen und Werturteile, und deren Verhältnis zu kognitivem und volitivem Denken, die Normen der Religion und der Sitte [1]), die Rechtssätze, die durchweg als volitive Vorstellungen, nämlich als Gebotsvorstellungen zu begreifen sind, endlich das ethische Denken.

Der »Psychologie des emotionalen Denkens« gegenüber erscheint nun nicht die Geltendmachung kritischer Bedenken als die vordringlichste Aufgabe der Religionspsychologie, sondern der energische Hinweis darauf, wieviel in jedem Falle der Religionspsychologe diesem Werke zu verdanken hat und wieviel er daraus lernen kann. E. W. Mayer hat in der Zeitschrift für Theologie und Kirche (1910 S. 130) mit vollem Recht von einer gewaltigen Anregung und einem großen Verdienst des M.schen Werkes gesprochen. Es ist das erstemal, daß in dem Zusammenhang einer umfassenden psychologischen Untersuchung das religiöse Denken eine eindringende Analyse gefunden hat, die sich ernstlich bemüht, seiner Eigenart gerecht zu werden. Man braucht sich nur an die herkömmlichen Erörterungen der Religion im Rahmen der Gefühlslehre zu erinnern, Ausführungen, welche sehr oft keinerlei wirkliche Fühlung mit dem Gegenstand verrieten, um den ungeheuren Fortschritt zu empfinden. Dieses Referat mußte sich notgedrungen auf eine ganz bestimmte Linie in der M.schen Gedankenführung beschränken, um den Zusammenhang des religionspsychologischen Kapitels mit dem Grundgedanken des Werkes herauszuarbeiten. Ich möchte aber nicht unterlassen, zu bemerken, daß überall in dem ganzen Buch Ausführungen verstreut sind, die die Religionspsychologie mehr oder weniger nahe berühren, und an denen religionspsychologische Erörterungen nicht ungestraft werden vorüber-

1) Bestimmte Bitthandlungen, durch die der Gläubige von seinem Gott wichtige Lebensförderung zu erhalten überzeugt ist, gelten als geboten; die religiösen Handlungen, in gleicher Weise dann aber auch Sitten und Gebräuche anderer Art, auch sittliche Ideale und Güter erscheinen als religiöse Satzungen, als von der Gottheit normiert.



gehen können. Nur einiges weniges — ohne irgendein Prinzip der Auswahl — will ich namhaft machen. Die Wichtigkeit der methodologischen Klärung sollte den Ausführungen über die Methoden der Psychologie (S. 34 ff.) um so mehr Beachtung sichern, als sie sich in Auseinandersetzung mit Wundts Völkerpsychologie bewegen und als die dort ausgesprochenen Grundsätze unmittelbar auch für M.s religionspsychologische Untersuchungen bestimmend gewesen sind. Der Abschnitt über das psychologische Erkennen, über die Formen des Selbstbewußtseins, über die Erlebnisurteile (S. 193 ff.) bietet gleichfalls dem Religionspsychologen viel Lehrreiches, ohne daß ich hier auf einzelnes eingehen kann. Im Rahmen der Untersuchung der kognitiven Phantasietätigkeit handelt M. auch von der Frage, in welcher Weise wir uns die Objektive fremder (kognitiver oder emotionaler) Erlebnisse vorzustellen vermögen (S. 335), und kommt zu dem Ergebnis, daß wir uns dabei immer primär die Vorstellungsfunktionen der andern vorstellen; so können wir uns zum Beispiel die Gegenstände fremden religiösen Glaubens (Zeus) nur dadurch vorstellen; daß wir sie als von bestimmten Menschen geglaubt vorstellen (?). Mit besonderem religionspsychologischen Interesse habe ich die scharfe Unterscheidung zwischen der jedem Urteil innewohnenden Objektivierung und dem Existenzialurteil (S. 153, 246) und den Nachweis gelesen, daß die Verneinung dem Existenzialurteil und dem Wahrheitsurteil gegenüber das logisch Frühere ist (S. 273), und bedaure nur, daß diese Gedanken im Rahmen der religionspsychologischen Erörterung nicht wirksam geworden sind (vgl. meinen Aufsatz über »die Wahrheitsfrage in der Religionspsychologie« in dem vorliegenden Bande). Endlich weise ich hin auf alle diejenigen Stellen, an denen der religionswissenschaftlich so bedeutsame Begriff der Werturteile eine eindringende Untersuchung findet.

Aber einige kritische Bemerkungen können nun doch nicht unterdrückt werden; aber sie müssen sich auf einige wenige Gesichtspunkte beschränken und können sich um so kürzer fassen, als G. Wobbermin in seinem Buch über die »Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie« (S. 293—328) das M.sche Werk vom religionspsychologischen Interesse aus einer sehr eingehenden und scharfsinnigen kritischen Prüfung unterzogen hat. Ich freue mich, dieser Kritik in fast allen Punkten unbedingt zustimmen und darauf verweisen zu können. Man möge dort die Begründung nachlesen für manches, was ich hier nur andeuten kann.

Man kann billig bezweifeln, ob M. in seiner Analyse dem religiösen Denken tatsächlich gerecht geworden ist. Dieser Zweifel gründet sich — um dies vorwegzunehmen — auf den Eindruck, daß die Analyse des religiösen Denkens nicht um ihrer selbst willen vorgenommen ist, sondern gänzlich der Einordnung des religiösen Denkens in ein vorher festgelegtes Schema dienstbar ist. Dieses Schema ist die Gegenüberstellung des emotionalen und des kognitiven Denkens. Es fragt sich nämlich,

ob es überhaupt möglich ist, in das emotionale Denken, so wie M. es versteht, das religiöse Denken als eine charakteristische Form einzuordnen. Das emotionale Denken ist, wie wir sahen, auf die Verwirklichung eines Gemützustandes, nicht aber auf Erkenntnis gerichtet, es will gar nicht »wahr« sein. Dem steht nun der von der Religion unzweifelhaft erhobene Anspruch gegenüber: Die religiösen Ueberzeugungen wollen »im eminentesten Sinne wahr sein«. Indem M., dem offenbaren Tatbestand folgend, dies nicht nur zugibt, sondern immer wieder lebhaft betont, gerät er in einen inneren Widerspruch, unter dem notwendig seine ganze Darstellung leidet. Wie nun M. das Auftreten eines so energischen Wahrheitsanspruchs innerhalb des emotionalen Denkens erklärt, wird nicht ganz eindeutig klar. Einerseits ist diese apodiktische Sicherheit »die suggestive Wirkung des religiösen Affekts« (S. 545), andererseits aber »vermag die affektive Gewißheit des Glaubens zum eigentlichen Wahrheitsbewußtsein nur dadurch zu werden, daß der Glaubensdenkakt eine kognitive Funktion in sich aufnimmt und in sich einfügt« (S. 536). Hier also erscheint der Wahrheitsanspruch als etwas, was in die Religion, die eigentlich gar kein Erkenntnisinteresse habe (S. 539), erst von außen, nämlich durch eine Anleihe bei den kognitiven Denken, hereingetragen wird. Damit verliert aber die Zuteilung des religiösen Denkens zu dem emotionalen streng genommen ihren Sinn. — Damit hängt dann ein weiterer Mangel zusammen. Kann man die Entwicklungsstufen der Religion messen an der Art, wie die religiösen Vorstellungen mit der kognitiven Wirklichkeit in Beziehung gesetzt werden? Heißt das nicht, die Religionen einteilen nach einem Maßstab, der gar nicht der Religion selbst entnommen ist? Wie unangemessen diese ganze Einteilung für das religiöse Denken ist, zeigt sich aufs deutlichste darin, daß dabei schließlich als die höchste Stufe eine Vorstellungsweise erscheint, bei welcher sich das religiöse Denken restlos dem natürlich wissenschaftlichen unterordnet, eine Vorstellungsweise, bei welcher — nach M.s eigenem Urteil — die Religion selbst und ihr eigenes Interesse verkümmert. Auf alle diese Dinge hat Wobbermin a. a. O. so überzeugend hingewiesen, daß sich hier jedes weitere Eingehen erübrigt.

Aber diese Bedenken müssen sich, wenn sie auf den Grund gehen wollen, gegen die ganze Anlage des Buches und gegen den Rahmen der religionspsychologischen Untersuchung richten. Von Anfang an tritt dem Leser die Schwierigkeit entgegen, das gesamte »emotionale Denken« mit Ausdrücken zu schildern, welche für das »affektive« und für das »volitive« Denken in gleichem Maße passen (S. 6, 23 ff., 313 ff., 352 ff.). Die Tatsache, daß nur das volitive, nicht aber das affektive Denken seinen eigenen sprachlichen Ausdruck findet, ist von M. in ihrer ganzen Tragweite nicht gewürdigt worden. Innerhalb des affektiven Denkens aber besteht eine geradezu unüberbrückbare psychologische Verschiedenheit zwischen dem ästhetischen und dem religiösen Denken. Was M. über das affektive Denken im allgemeinen sagt, päßt e n t w e d e r auf das erstere o d e r das

letztere; und zwar (was M. selbst sehr wohl sieht, aber um seines Schemas willen nicht zu seinem Recht kommen lassen kann) steht das religiöse Denken durch den ihm innewohnenden Wahrheitsanspruch dem kognitiven Denken sehr viel näher als das ästhetische Denken mit seinem Illusionsbewußtsein. Darin kommt aber letztlich zum Vorschein, daß die ganze M.sche Unterscheidung zwischen kognitiv und emotional überhaupt keine psychologische, sondern eine erkenntniskritische Unterscheidung ist. Nur eine erkenntniskritische Position, nimmermehr aber eine psychologische Analyse gibt ein Recht, die gesamten religiösen Ueberzeugungen von vornherein als »Pseudourteile« zu bezeichnen (S. 24 u. ö.). Diese durchgängige Vermengung psychologischer und erkenntniskritischer Betrachtung gipfelt in dem höchst anfechtbaren, aber für M.s Haltung höchst bezeichnenden Satz (S. 508), daß man durch die psychologische Analyse der Glaubensvorstellungen an einen Punkt geführt werde, wo sich die Frage nach deren Wahrheit »von selbst entscheidet«. Die erkenntnistheoretische Voraussetzung aber, die M. seiner ganzen Analyse zugrunde legt, ist eine unbedingte Ueberordnung des kognitiven, d. h. des wissenschaftlich erkennenden Denkens, über alles emotionale, d. h. von einem Gefühlserlebnis mitbestimmte Denken. Diese Voraussetzung muß das wissenschaftliche Denken seinerseits natürlich machen; der Fehler beginnt aber in dem Augenblick, wo eine solche Voraussetzung als psychologische Beobachtung auftreten will; und das ist bei M. der Fall. Da führt eine solche Vermengung dann schließlich zu der Behauptung, die am allermeisten eine »Vergewaltigung« des religiösen Denkens darstellt (Wobbermin a. a. O. S. 302 ff.), daß auch für den Glauben selbst die Wirklichkeit der natürlichen Erkenntnis die Wirklichkeit schlechtweg ist (S. 535). Das genaue Gegenteil ist der Fall. Die ganze Unterscheidung ist schließlich eine künstliche Abstraktion, nicht aus der Beobachtung der Wirklichkeit, sondern aus dem Interesse der erkenntnistheoretischen Abwägung der mannigfachen Vorstellungen und Denkakte geboren. Und darin sehe ich den letzten Grund, warum M. keine vollkommen befriedigende Analyse des religiösen Denkens und seines Wahrheitsanspruchs geliefert, sondern diese Aufgabe, als eine ganz besonders wichtige, der Religionspsychologie nur gestellt hat. Ihre zukünftige Lösung wird in vielem dankbar von der »Psychologie des emotionalen Denkens« lernen können, aber sie wird grundsätzlich andere Wege gehen müssen. Vor allem darf nicht ein übergreifendes System von vornherein der psychologischen Analyse ihre Ergebnisse vorschreiben wollen. Wilhelm Stählin (Nürnberg).

Josef Fröbes S. J. (Professor der Philosophie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Valkenburg): Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Freiburg i. B. Herder. I. Band mit 59 Textfiguren und einer farbigen Tafel (XXVIII und 606 S.) 1917. 12,60 Mk. II. Band mit 18 Textfiguren und einer Tafel (XX und 704 S.) 1920. 60 Mk. und Zuschläge.



Das gelehrte Werk von Fröbes bietet eine umfassende Uebersicht über den heutigen Stand der experimentellen Psychologie. Es wird wenig Einzelgebiete, sei es der Farbenlehre oder der Tonpsychologie, der Assoziationserscheinungen oder der Denkvorgänge oder welcher Teilfragen auch immer geben, wo man sich nicht aus diesem Lehrbuch über die wesentlichen Forschungsergebnisse, sowohl als die einander entgegenstehenden Theorien unterrichten könnte. Damit ist das Buch in seiner Eigenart gekennzeichnet: überreich an Inhaltsangaben und Ausführungen, verzichtet es oft auf die Geschlossenheit der Darstellung, die das Gebotene zu einem Gesamtbild verarbeitet; hinter der erdrückenden Stoffülle und der Unzahl der zum Wort kommenden Autoren und Autoritäten bleibt nicht selten die eigene Auffassung des Verfassers im Hintergrund, der lieber eine mit zahlreichen Zitaten belegte Sammlung von Meinungen und Hypothesen als deren kritische Verarbeitung gibt. — Wenn man von dem verunglückten Versuch einer Religionspsychologie im II. Band des Ebbinghaus-Dürr'schen Lehrbuches absieht, so ist wohl hier zum erstenmal im Rahmen einer Gesamtdarstellung der Psychologie auch die Religion als Erscheinungsform des menschlichen Seelenlebens eingehend behandelt worden. Der II. Band, der sich mit den höheren (»zusammengesetzten«) Erkenntnisvorgängen, den höheren Gefühlen und Gemütsbewegungen, dem Willensleben und endlich den Anomalien des Bewußtseins beschäftigt, widmet 30 Seiten (476—509) der religionspsychologischen Arbeit und zwar — ohne daß diese Einreihung inhaltlich begründet würde — im Rahmen eines Abschnittes über die Lebensziele. Ein erster Paragraph legt nach kurzer historischer Einleitung die Aufgaben und Methoden der R.-Ps. wesentlich im Anschluß an Faber fest; es folgt eine in ihrer Kürze wenig befriedigende Abhandlung über das spezifisch Religiöse, religiöse Gefühle und Ueberzeugungen, über Opfer, Kultus und Gebet. Ein zweiter Paragraph behandelt im engen Anschluß an Starbuck, dem Fröbes viel zu viel Ehre antut, die religiöse Entwicklung und die Bekehrung, der folgende die Frage nach der Entwicklung der Religion in der Geschichte der Menschheit (für die A. Langsche Theorie vom ursprünglichen Monotheismus in Auseinandersetzung mit Tylor, Wundt u. a.). Der Schlußparagraph umfaßt in »Heiligkeit und Mystik« ein unendlich weites Gebiet, dessen Tatsachen und Probleme vor allem in Anlehnung an Delacroix, Poulin, Pacheu besprochen werden.

Es ist sehr dankenswert wenn der Verfasser eines psychologischen Lehrbuchs sich so eindringend um die Kenntnis der religionspsychologischen Literatur und der darin verhandelten Dinge bemüht. (Das Vorwort spricht übrigens aus, daß ein dem Verf. befreundeter Dogmatikprofessor die Paragraphen über Religionspsychologie durchgesehen und nachgeprüft hat.) Aber es bleibt doch zu fragen, ob damit überhaupt eine sinnvolle und zugleich durchführbare Aufgabe gestellt ist. Für einen Bericht über religionspsychologische Forschung bietet ein solches Lehrbuch doch nur einen kargen Raum, der unmöglich mehr als knappe Andeutungen und Auszüge gestattet. Zufall und Willkür machen sich in der Auswahl der

herangezogenen Gewährsmänner geltend (so fehlt hier z. B. Heiler gänzlich, während Starbuck eingehenden Berichts gewürdigt wird). In dieser Hinsicht haftet den Fröbes'schen Ausführungen etwas recht Unbefriedigendes an — was zum Teil in der unmöglichen Aufgabe liegt, die er sich gesteckt hat. Denn auf eigene schöpferische Arbeit andererseits muß in einem Lehrbuch, das im wesentlichen den Stand der Forschung niederlegen will, verzichtet werden; auf ein genial geschautes und zugleich wissenschaftlich begründetes Gesamtbild, das die Tatsachen des Gebets, der Bekehrung, des Kultus, der mystischen Erfahrung im Zusammenhang mit dem ganzen seelischen Leben sieht und sehen läßt, werden wir noch lange zu warten haben. W. Stählin (Nürnberg).

Th. Elsenhans: Lehrbuch der Psychologie. XXIII u. 434 S. 1912. Tübingen, J. C. B. Mohr. Unveränderter Abdruck der ersten Auflage. 1920. Geheftet M. 36.—, gebunden M. 52.— (einschl. z. Zt. 100 % Teuerungszuschläge).

Dies Lehrbuch erstrebt eine systematisch vollständige Darstellung des gesamten menschlichen Seelenlebens, sie beschränkt sich daher nicht auf die Ergebnisse experimenteller Untersuchungen, sondern will vor allem auch das normale, alltägliche Seelenleben in allen seinen Aeußerungen, auch den höchsten, darstellen, und so wieder eine enge Verbindung zwischen der Psychologie und den Geisteswissenschaften herstellen. Daraus folgt schon, daß auch die Religion, als etwas Seelisches behandelt wird und zwar im § 42 »Die religiösen Gefühle« (S. 295—299). Grundsätzlich bildet nach dem Verf. das von der Psychologie zu erforschende seelische Erlebnis den einzig sicheren Ausgangspunkt aller Religionswissenschaft, so auch die Voraussetzung der Religionsgeschichte, deren Ergebnisse die Religionspsychologie verwenden kann und muß. Wir müssen nämlich die geschichtlichen Aeußerungen der Religion, um sie zu »verstehen«, erst von unserem eigenen Erleben aus deuten (295). Ohne auf die Frage der Beziehung zwischen Religionsphilosophie und -psychologie einzugehen, muß der Ref. schon hier zwei Vorbehalte machen: 1. Die ausschließliche Betonung des Erlebnisses ist einseitig und unvollständig, religiöses Verhalten beansprucht die gleiche Bedeutung. 2. Interpretation anderer Religion mit Hilfe der eigenen ist gefährlich und leitet oft auf ganz falsche Bahnen, so daß das Verständnis fremder Religion dadurch nicht ermöglicht, sondern sogar versperrt werden kann. Verf. sucht nun die ursprünglichen Regungen des religiösen Bewußtseins und findet sie im Gefühlsleben. »Die religiösen Gefühle sind zusammengesetzte Gefühle, deren Bestandteile aber zu einem einheitlichen Gesamtgefühl verschmolzen sind, Totalgefühle, in welche verschiedene Partialgefühle eingegangen sind, von denen in der Regel eins die qualitative Färbung des Ganzen bestimmt. Daraus ergibt sich als erste Aufgabe diese »Komponenten« des religiösen Gefühls aufzu-

zeigen« (296). Die Gefühle sind nach der Auffassung des Verf.s selbständige Elementarvorgänge (244), deren Grundqualitäten Lust-Unlust sind, wobei aber Lust und Unlust nur als »Kollektivbegriffe« verstanden werden »für eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten, deren Zahl die der Empfindungen weit hinter sich läßt« (249). Totalgefühl heißt die einheitliche Resultante aller in einem gegebenen Moment vorhandenen Gefühlswirkungen; denn wenn zwei oder mehrere Gefühle gleichzeitig im Bewußtsein sich befinden, so gehen sie unter sich eigenartige Verbindungen ein, »vermöge welcher ihre Qualitäten sich gegenseitig beeinflussen, und aus dem Zusammen der einzelnen Gefühle ein neues, mehr oder weniger einheitliches Gefühl entsteht«. Partialgefühle heißen jene einzelnen Gefühle (254). Partialgefühle selbst können zusammengesetzt, also schon selbst Totalgefühle sein, so daß eine ganze Stufenleiter entsteht. »So wäre z. B. das mit dem Zusammenklang ce verbundene Gefühl ein ‚Totalgefühl' im Verhältnis zu den einfachen an c und e gebundenen Tongefühlen, ein Partialgefühl im Verhältnis zu dem Akkordgefühl ceg, in den es als Bestandteil eingeht« (255).

Jetzt begreifen wir, wie die oben formulierte Aufgabe, Aufzeigung der Komponenten, zu verstehen ist und dürfen mit Recht auf die Lösung gespannt sein. Die Aufgabe wird gelöst durch Rekurs auf das »Selbstgefühl«, das zu den »Instinktgefühlen« gehört. Das Selbstgefühl erleidet Hemmungen, die die Kraft des Individuums übersteigen, so daß das demütigende Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit entsteht. »Nun ist es aber eine Eigentümlichkeit der seelischen Organisation des Menschen, daß sie über jeden Zustand der Unbefriedigung irgendwie hinauszukommen strebt.« Wo das nicht anders geht, wird es dadurch erreicht, daß das Bild eines besseren Zustandes vorgestellt wird; diese Vorstellung ist von entsprechenden Antizipationsgefühlen der Lust begleitet, sie heißt, sofern der vorgestellte Zustand als verwirklicht gedacht wird, ein Ideal. Der Glauben an Ideale ist daher ein Hauptmerkmal der Religion. Das zweite Merkmal, der Glaube an deren Verwirklichung durch die Gottheit wird auf folgende Weise abgeleitet: Die an die Vorstellung des Ideals geknüpften Antizipationsgefühle der Lust verdrängen die aus den Hemmungen des Selbstgefühls stammenden Unlustgefühle. Da sich aber immer wieder neue Hemmungen einstellen, so wäre ein Sieg des Glaubens ohne eine Bürgschaft für seine Verwirklichung unmöglich; diese Bürgschaft kann in dieser Welt nicht gefunden werden, so daß also der Mensch einen Gott jenseits der Welt braucht. »Diese allgemeinen, in der menschlichen Gattungsanlage wurzelnden psychologischen Bedingungen des religiösen Gefühls gewinnen dann ihre besondere Gestalt in den geschichtlich gewordenen Religionen« (297).

Meine Darstellung war so ausführlich, weil ich zeigen wollte, was im vorigen Band Stählin beim Referat der Psychologie von Dürr getan hat, wie man auf dem Gebiet der Religionspsychologie Hypothesen nach Belieben machen kann, wie aber alle solche ohne eine breite und

tiefe Tatsachenbasis aufgestellten Hypothesen an dem Kern der Sache einfach vorbeigehen. Ein ausführlicher Nachweis dieser Behauptung erübrigt sich, denn wer religiöse Erfahrungen nie selbst gehabt hat, wird sich aus der Darstellung von Elsenhans gewiß keine auch nur im entferntesten adäquate Vorstellung davon bilden können, und wer sie gehabt hat, dem ist die Unzulänglichkeit solcher Betrachtungen von vornherein klar. Immerhin ist gegen die uns vorliegende Ausprägung der Hypothese noch so viel zu sagen: 1. sie leitet das religiöse aus den Individualgefühlen ab, die Sozialgefühle werden erst für die spätere Entwicklung in Betracht gezogen. Das ist ganz willkürlich. 2. Ebenso willkürlich ist es, die 2 abgeleiteten Merkmale der Religion als menschlich gattungsmäßig hinzustellen. Es ist ein offenes Problem, ob es so etwas überhaupt gibt. Endlich 3. ist die Einreihung in die Gefühle und die ganze Gefühlslehre zum mindesten höchst problematisch. Der psychologische Atomismus ist auf dem Gebiet der Wahrnehmung so gründlich wiederlegt worden, daß es sich nicht lohnt, das Problem für die Gefühlspsychologie erneut zu diskutieren. Referent verzichtet daher, näher auf den Schluß der Ausführungen einzugehen, die sich mit den Anlässen zur Weckung des religiösen Gefühls in der entwickelten Religion beschäftigen. Es muß immer wieder betont werden, daß solche Darstellungen, die lediglich auf Reflexion darüber beruhen, wie es wohl sein könnte, weder Psychologie noch Religion, erst recht aber nicht Religionspsychologie enthalten. Koffka (Gießen).

K. Th. Preuß: Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. Erster Band: Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch. Mit 1 Karte sowie 30 Abbildungen im Texte und auf 10 Tafeln. CVIII u. 396 S. Quart. Leipzig, Teubner 1912.

Es ist ein gewaltiges, auf 4 Bände berechnetes Werk, dessen erster Band uns vorliegt. Zunächst einige äußerliche Angaben. Nach einem kurzen Vorwort und dem Inhaltsverzeichnis folgt (von S. XV bis CVIII die Einführung in die Texte. Als Einleitung (XV—XXII) Darlegungen der Methode der Aufnahmen und eine Charakteristik der Gewährsmänner. Der erste Teil behandelt Mythische Grundzüge der Cora-Religion (XXIII bis LIII), der zweite Götter und Zeremonien (LIV—CV), beide mit Hinweisen auf altmexikanische Entsprechungen, der Schluß bringt einen Beitrag zur Stilistik und Lautlehre. Es folgen die Texte, zunächst die im Dorfe Jesus Maria (1—211), dann die im Dorfe San Francisco (212 bis 298) aufgenommenen. Die Anordnung der Texte ist folgende: immer ist der vollständige Text der Ursprache genau nach dem Diktat der betr. Sänger wiedergegeben, außerdem eine Uebertragung und eine das ganze kurz zusammenfassende Erläuterung, sowie zahlreiche Anmerkungen an einzelnen Stellen. Häufig ist außerdem noch eine Interlinearübersetzung

angegeben, bei der man Wort für Wort dem Urtext folgen kann. Den Schluß des Buches bildet das Wörterbuch Cora-Deutsch (299—366) sowie ein Anhang, der die Verarbeitung zweier phonographisch aufgenommener Cora-Gesänge bringt, deren musikalischen Teil Dr. E. M. v. Hornbostel übernommen hat (367—81), endlich ein Index (382—94) und Druckfehlerverbesserung und Nachträge (394—96).

Man mag aus diesen Angaben ersehen, was für eine ungeheure Arbeit hier getan worden ist, und man wird finden, wenn man das Buch in die Hand nimmt, daß hier unermeßlich Wertvolles geleistet worden ist. Nicht nur der Religionsforscher, sei er speziell psychologisch interessiert oder nicht, auch der Sprachforscher, der Psychologe, der Logiker, der Aesthetiker, alle werden in diesem wundervollen Dokumente menschlicher Kultur Schätze finden können. Wir können an dieser Stelle nicht mehr tun als auf einige spezifisch religionspsychologische Ergebnisse hinweisen, immer mit dem Vorbehalt, daß unsere Auswahl mehr oder weniger willkürlich ist, da Religionspsychologie und Religionsgeschichte kontinuierlich ineinander übergehen, die Abgrenzung also gar nicht aus dem Material selbst zu ersehen ist.

»Wer diese Texte, die Gesänge sowohl wie die Mythen verstehen will, muß sich in die religiösen Uebungen der Cora hineinversetzen. Nicht eine menschlichem Ergehen abgekehrte Weltauffassung ist der Inhalt, nicht die spielerische Phantasie allein hat das Weltbild auf Grund sinnlicher Eindrücke erzeugt und hat oft wahrhaft dichterische Bilder geschaffen, sondern alle Gedanken über die nahe und ferne Natur stehen im Dienste der Lebensfürsorge. Das denkende Erfassen der Umgebung ist von der Not des Lebens getragen worden« (XXIII). Die Cora sind ein sehr frommes Volk, nichts unternehmen sie ohne die Gottheit. Wir können fragen: 1. Wie ist ihre Gottheit beschaffen und 2. wie verkehren sie mit dieser Gottheit? Die Antwort auf die erste Frage, also etwa ein System der Cora-Götter zu skizzieren, ist außerordentlich schwer, weil die kategorialen Fassungen der Cora, Einheit und Vielheit, Identität und Verschiedenheit, Art und Individuum, völlig anders angewendet werden als die unseren. Zwei Dinge können in gewissen Bezügen dasselbe sein, in anderen wieder verschieden. Nur ein sehr genaues Studium der Einleitung von Preuß wird den Leser zum vollen Verständnis der Götterwelt der Cora führen, dies Referat ist nicht mehr als eine ganz grobe Skizze.

Eine überragende Stelle nehmen die drei obersten Gottheiten ein: Der Sonnengott, »unser Vater«, steht auf der obersten Stufe der Hierarchie, aber er ist für den Verkehr mit den Menschen bei weitem nicht der wichtigste, ja trotz seiner Stellung ist er von anderen Göttern geschaffen, wird von ihnen beeinflußt, ja er erhält sich nur dadurch am Leben, daß er sich von den Herzen der geopferten Sterne ernährt. »Der gestirnte Nachthimmel ist die Vorbedingung für die Existenz der Sonne, das ist der Sinn der ganzen Religionsauffassung der Cora und der alten Mexikaner, und das ist auch für die Entwicklung der Religion als ein Hauptfaktor zu verwerten« (L.).



Der Sonnengott hat keinen bestimmten Wohnsitz, seine tägliche Wanderung von Osten nach Westen wird dafür beschrieben, beim Untergehen breitet er die Nacht aus, indem er aus seiner Tabakspfeife Rauch aufwirft. (Der Tabaksrauch gilt allgemein als Regenwolken):

Ihr Vater steigt dort abwärts, Rauch aufwerfend.
Ihr Vater steigt dort abwärts, den Abend aufwerfend.
Ihr Vater steigt dort abwärts, die Nacht aufwerfend.
Ihr Vater kam herab auf seine andere Welt.

Ihr Vater steigt dort leuchtend empor.
Schon treibt ihr Vater dort Knospen.
Ihr Vater blüht dort auf.
Ihr Vater dort trägt Früchte.
Ihr Vater ging dort zur Erde. (220.)

Die Sonne entsteht durch Hineinwerfen eines Knaben ins Feuer. Das Feuer wird aber seinerseits, als »die Federn unseres Vaters«, mit der Sonne identifiziert. Auch mit dem Adler, dem Taghimmel, steht er in engster Verwandtschaft, da er zuweilen den Beinamen Adler erhält. Andererseits sind sie aber auch nicht schlechthin identisch, selbst das ursächliche Verhältnis ist nicht klar. Der Adler ist schon am Himmel, ehe die Sonne aufgeht. Die Tiere der Sonne sind außer dem Adler der Arara und der Kolibri. Der Kolibri wird mit dem Sonnengott identifiziert, ist aber auch sein Bote, der den Menschen durch Zwitschern an ihrer Tür den Tod verkündet. Diese Beziehung zu den Menschen bildet auch fast die einzige, die dem Sonnengott besonders nachgesagt wird, sonst handelt er immer in Gemeinschaft mit den anderen beiden obersten Göttern.

Die Erd- und Mondgöttin, »unsere Mutter«, steht in ehelichem Verhältnis zum Sonnengott. Ihr Wesen ist aus den Texten nicht so einwandfrei festzustellen. Der Charakter dieser Göttin ist bei den Cora recht unbestimmt, weil man sich in allem an sie wendet. Preuß unterscheidet aber drei Hauptzüge: Göttin des Nachthimmels, des Regens und des Maises. Diese Beziehungen verknüpfen sie nun wieder in engster Weise mit andern Göttern: Zunächst ist bedeutsam, daß in San Francisco es für jede feste Himmelsrichtung eine besondere Mondgöttin gibt, die die Führerin der Götter dieser Richtung ist. Die Mondgöttin steht im allgemeinen zum Regen (s. o.) nur in indirekter Beziehung: sie macht die Regengötter (= alle Götter) aus ungesponnener Baumwolle, die Wasser bedeutet, und ihre Hilfe ist dazu nötig, um die Regengötter zur Regenzeit herbeizurufen. Nur die »Mutter in *Vĭyanta*« (Süden, Ort des Regens) ist auch schlechthin Regengöttin. Ebenso ist dies die Unterweltsgöttin *Tĕtewan*, die nach allen Seiten Gesichter hat, also der Nachthimmel ist, andererseits auch, namentlich in den Gewässern zur Erdoberfläche reicht und dort die Herrin der Wassergötter und der Wassertiere ist. Analog wie sich Adler und Sonne zueinander verhalten, verhält sich die Nacht zum Mond. Die Nacht ist identisch mit der sechsten Himmelsrichtung (unten) die der Region des Adlers entgegengesetzt ist. So ist die Mondgöttin gewissermaßen die Erbin der Unterweltsgöttin und Gottheit des gestirnten Himmels, und Erde, Unterwelt und Nachthimmel sind in gewissem Sinne zu identifizieren. Auch ihre Stellung als Maisgöttin ist nicht ganz einfach: einerseits ist sie nämlich selbst Maisgottheit, andererseits sind ihre Kinder der Mais und dabei Sterne.

Die Mondgöttin steht den Menschen näher als der Sonnengott, sie nimmt an den Zeremonien in Gestalt eines kleinen Mädchens teil. Ihr Tier ist der Blauheher, der ihr besonders als Maisgottheit zukommt, verwandt mit ihr ist auch die Ameise. »Die dritte der drei obersten Gottheiten Cora ist der Morgenstern, den man nicht betrachten kann, ohne zugleich seiner Ergänzung, des Abendsterns, zu gedenken, weil beide trotz aller Gegensätzlichkeit häufig als ein und dieselbe Person angesehen werden« (LXI). Der Morgenstern wird »unser älterer Bruder«, der Abend-

stern »unser jüngerer Bruder« genannt, aber auch *Sautari*, »der Blumen pflückt«. Blumen pflücken ist nun gleichbedeutend mit geschlechtlich verkehren, und in einem Mythus wird erzählt, wie *Sautari*, der ursprünglich ältere Bruder und Morgenstern diesen Vorrang verliert, weil er sich beim Wettlauf mit seinem Bruder unterwegs mit einer Frau einläßt. Das Naturmotiv dieses Mythus ist nach Preuß das Verschwinden des Morgensterns vom Morgenhimmel und sein Aufleuchten als Abendstern.

Ihrer spezifischen Natur nach sind diese beiden Götter nicht nur die beiden Sterne, sondern auch Vegetations-, Wasser- und Windgottheiten und endlich Bringer und Leiter der Zeremonien.

Der Morgenstern: er hat die Eigenschaft der Kälte:

»Prachtvoll steht ihm die Kälte als Halskette.«

Als Vorläufer der Sonne erschießt er morgens die Wasserschlange, die Nacht, und erlegt den Hirsch (*Sautari*) und die übrigen Sterne. Er ist also hier der Jäger, wird aber auch selbst als Hirsch aufgefaßt, ja, wie wir auch schon wissen, sogar mit dem »jüngeren Bruder« identifiziert.

Als Vegetationsgottheit steht er in Beziehung zum Mais, aber auch hier wird die Identifikation zwischen dem Mais und *Sautari* vollzogen. Der Morgenstern ist mehr das tätige Prinzip, das an den Erntefesten seinen jüngeren Bruder, den Mais, dem Feuer übergibt, und das vor allem das Wachsen auf der Erde hervorruft. Auch erscheint er häufig als Blume:

»Als Cempasuchil-Blume bin ich festgebunden,
Als Betonica bin ich hier festgebunden,«

damit ist das Haften am Nachthimmel gemeint, wie auch die beiden genannten Blumen in Jesus Maria vorzugsweise an den das Himmelsgewölbe darstellenden Bögen über dem Altar befestigt werden. Damit stellt der Morgenstern nun wieder die Gesamtheit aller Sterne dar, denn das eben zitierte Lied fährt fort:

»Als die (Gesamtheit der) Götter bin ich hier festgebunden.«

(S. LXVII und 224.) Als Stern und Vegetationsgottheit ist der Morgenstern in allen wirkenden Kräften der Natur vorhanden, so würden wir in unserer Sprache etwa die verschiedenen Identifikationen ausdrücken.

»Seine einzigartige Bedeutung erlangt der Morgenstern aber dadurch, daß er den Menschen die Zeremonien gebracht hat, ohne die sie sich völlig hilflos fühlen und nicht glauben würden, überhaupt leben zu können« (LXVIII). Alle Zeremonien, mit denen die Natur zur Gewährung des Guten (Mais, Regen) und zur Vertilgung des Bösen (Krankheiten) beeinflußt wird, sind vom Morgenstern eingeführt und werden noch gegenwärtig von ihm als Vermittler mit den Göttern geleitet. Diese Vermittlertätigkeit übt er aber nicht aus eigener Machtvollkommenheit, sondern nur im Auftrag der Erd- und Mondgöttin aus. Bemerkenswert ist noch, daß in einer Erzählung: Christus und die Schwarzen (166—168), die zeigt, daß die Cora die Erzählung von Christus ohne das geringste Verständnis übernommen haben, Christus mit dem Morgenstern vermengt wird.

Der Abendstern *Sautari* ist, wie wir schon wissen, der Hirsch und auch der Mais katexochen, auch ist er der eigentliche Blumengott, vertritt also auch in seiner Person die Sterne des gesamten Nachthimmels, und ist, da er sich mit Blumen, d. i. den Sternen, schmückt, und nun selbst weiß, gelb und rot schimmert, mit ihnen identisch. Dagegen hat der Abendstern nichts von den Vermittlereigenschaften an sich. Beitiere des Abend- und Morgensterns sind außer dem Hirsch noch der kleine Papagei (gemeinsam) sowie der Leguan und Jaguar (Mo.) und der Puma (Ab.).

Außer diesen gibt es noch eine Reihe von Einzelgöttern, die aber, wie der Adler und die Unterweltsgöttin, zum Teil in sehr engen Beziehungen zu den schon genannten stehen (s. o.). Sonst nennen wir noch die verstorbenen »Alten« und die Regengötter, wo wieder die »Alten« mit den Regengöttern so verschmelzen, daß sie nicht mehr auseinandergehalten werden können. Die »Alten« sind wiederum



auch die Sterne, und als solche auch wieder mit den Blumen identisch. Dazu kommen noch die wichtigen Flußgötter, die immer nur im Plural genannt werden und eine Reihe von Tieren und Blumen. Endlich spielen noch die Götter der Richtungen eine außerordentlich wichtige Rolle in den Zeremonien. Auch sie stehen in engster Beziehung mit den uns bekannten Göttern.

Betrachten wir das Verhältnis der Götter zu den Menschen: Daß die Cora außerordentlich fromm sind, sahen wir schon. Bei aller Demut besteht aber ein höchst kordiales Verhältnis zwischen Menschen und Göttern. Ja der Mensch nährt sich ja von den Göttern, den Naturdingen. Es ist deshalb auch unmöglich, den Begriff Gott irgendwie zu begrenzen. Es erhebt sich z. B. die Frage, weshalb der Mensch, der bei den Zeremonien starke magische Fähigkeiten entwickelt, nicht zu den Göttern gerechnet wird, während viele zum Teil recht unscheinbare Tiere als Götter gelten. »Das liegt augenscheinlich nur an der unumstößlichen Tatsache, daß er sterben muß und nie wieder als Mensch auf Erden erscheint. Die Gewißheit des Todes ist der ewige Jammer in den Gesängen, und sie verträgt sich meines Erachtens sehr gut damit, daß er trotzdem wie alle Naturvölker immer nur an einen gewaltsamen Eingriff durch eine Krankheit denkt, wenn jemand stirbt« (XLVIII). Der Maisgott stirbt zwar auch jeden Herbst, kommt aber immer wieder zur Erde, so daß er sagen kann:

»Ich bin nicht gestorben.
So weiß ich es (einzurichten): ich werde sie täuschen.
Sie erscheinen (nur einmal), meine jüngeren Brüder.
Sterben sie nicht wirklich für immer?
Ich dagegen sterbe niemals.
Ich werde d a u e r n d erscheinen, ich werde hier bestehen« (S. III).

»Mit den Tieren ist es wie mit *Saɥtari*. Auch sie kehren immer wieder; es ist aber nicht, wie bei den Menschen, zu merken, daß es immer andere sind.« Die Menschen werden zwar zu Göttern, können aber nicht wieder als Menschen auf die Erde kommen.

Die Tätigkeit der Götter erstreckt sich auf alle Ereignisse im Leben der Cora. Das ganze Naturgeschehen ist ja für die Cora kein sich mit mechanischer Regelmäßigkeit vollziehender Vorgang, sondern Handeln und Schicksal der Götter. Die Götter handeln nach festen Gewohnheiten, über die man nicht weiter grübelt, obwohl ihre Befolgung oft den Göttern selbst Schmerz bereitet. Die enge Verbindung mit den Göttern ergibt eine gewisse Höhe des religiösen Lebens. Nur selten werden einem Gegenstand anders als durch die Beziehung auf die Götter magische Kräfte zugeschrieben. Ursprünglich ist es aber wohl sicher anders gewesen, ursprünglich haben die Cora die hohen magischen Fähigkeiten, die sie jetzt im Einvernehmen mit den Göttern ausüben, von sich aus entwickelt, der Glaube an die magische Wirksamkeit der Objekte auf das Wohlergehen der Menschen und die magische Beeinflussung dieser Objekte durch die Menschen war früher als die Berücksichtigung des Himmels. Opfer und Zeremonien sind ursprünglich ohne die Götter wirksam, während gegenwärtig die menschliche Zauberkraft allein nicht mehr ausreicht, so daß den Göttern die Einführung der Zeremonien selbst zugeschrieben, ihre Vermittlung in jedem einzelnen Fall notwendig wird. Es liegt heute so, daß die Cora, außer Gebeten und Speiseopfern, eine festgefügte Methode haben, die Götter zu beeinflussen. Da nun die Götter im Grunde Naturelemente sind, so beeinflussen sie diese selbst. Sie bedienen sich dabei derselben magischen Mittel wie die Götter, ja bei den Zeremonien sind die »Alten« und alle, die eine Funktion ausüben, selbst Götter. Die magischen Mittel sind: Worte, Gedanken, Tabakswolken und Federstäbe und der Tanz. Daß die Tabakswolken Regen machen sollen, sahen wir schon früher. Ganz ebenso direkt wirken Gedanken und Worte, denen eine außerordentliche Kraft zugeschrieben wird. Alles, was geschaffen und geleistet wird, erscheint als ein Ergebnis des Nachdenkens, dem gegenüber die Tat selbst ganz unbedeutend ist, und in engster Verbindung damit

stehen die Worte, die nicht nur als Mittel der Mitteilung, sondern als Einwirkung auf Götter bzw. Natur angesehen werden. Die Religiosität ist bei den Cora so tief eingedrungen, daß die Worte und Gedanken als von den Gottheiten gegeben angesehen werden; daher die Gesänge und Zeremonien Offenbarungen der Götter. Die Macht der Gedanken offenbart sich darin, daß vor jeder Handlung das Nachdenken betont wird; das gilt für die Götter

»Unser Vater im Himmel denkt über seine Erde, unser Vater der Erschienene.
Dort befindet er sich jenseits der Welt. Er denkt mit seinen Gedanken, unser Vater, der Erschienene.
Er erinnert sich dessen, was er tun wird, unser Vater, der Erschienene.«
(XCVI u. 27.)

wie für die Menschen, bei denen bei wichtigen Anlässen die Alten die zeremonielle Zeit von 5 Tagen nachdenken. Noch deutlicher sind die magischen Wirkungen der Worte. So wird die Zikade, die die Regenzeit einleitet, »der Götter Worte« genannt (65), auch die Zauberwirkung von Musikinstrumenten und anderen zeremoniellen Geräten wird als Sprechen bezeichnet.

»Die Kürbisschale unseres älteren Bruders steht hier und wird Lebenswasser sprechen.
Der (Musik-)Bogen unseres älteren Bruders steht hier und wird Leben sprechen.«
(XCVIII u. 219.)

Wir sehen, die Menschen bedürfen der Götter, ohne die Götter sind ihre Zeremonien wirkungslos. Dies liegt an den menschlichen Unvollkommenheiten, die an sich weder lobens- noch tadelnswert sind. Oft wird das Wort »Sünde« dafür gebraucht

»Ihr (Götter) habt mich bekleidet mit Sünde (d. h. mit Ohnmacht).
Auf euch wirken nicht (meine Worte), bei euch sind sie nicht zu hören.« (130.)

Doch muß man die Auffassung, daß die Gottheit die Menschen nicht erhöre, weil sie Sünder in christlichem (ethischem) Sinne sind, weit zurückweisen. Man weiß nicht, was man bei den Cora als Sünde bezeichnen sollte. Die Texte weisen darauf hin, daß die betreffende Handlung ein sexuelles Vergehen, nur deshalb als Sünde bezeichnet wird, weil geschlechtliche Enthaltsamkeit die magische Kraft steigert.

Zum Schluß weisen wir noch auf eine Denkeigentümlichkeit hin, die sich in der wunderbarsten Weise in der Religion der Cora offenbart, die merkwürdige Verwendung der Identität. Wir haben schon viele Beispiele dafür gehabt: Morgenstern und Abendstern, Hirsch und Mais, Sterne und Blume u. v. a. Wir heben nur noch zwei allgemeine Gesichtspunkte hervor: auch das Hiersein schließt das gleichzeitige Dortsein nicht aus: ein Gott erscheint auf der Erde, ohne als Stern am Himmel zu sein aufzuhören, auch die Verstorbenen, die allgemein zu Regengöttern werden, haben neben ihrem himmlischen Aufenthalt noch, als Fliegen, einen irdischen. Das zweite ist die Indifferenz gegen unseren Unterschied von Gattung und Individuum. Die Götter sind gewissermaßen als Klassen von Gottheiten konzipiert. Der Ausgangspunkt der Konzeption war wohl nie e i n e Maisstaude, e i n Tier, e i n Stern usw., sondern das Maisfeld, die Tiergattung, der Sternenhimmel. »Es stört nicht im geringsten, daß der Maisgott eine Einheit ist und doch aus vielen Tausenden von Maisgöttern besteht. Es ist gewissermaßen ein mechanischer Prozeß, eine selbstverständliche Folgerung, dieses Ganze, das aus vielen Teilen besteht, als eine einzige mit Willen begabte Persönlichkeit zu erfassen. Es ist lediglich der Tatbestand der Natur.« (LII.)

Ganz wie Lévy-Bruhl (vgl. mein Referat im I. Bd. dieses Arch. S. 267 bis 78) kommt Preuß aus solchen Beobachtungen heraus zur Verwerfung des Animismus. Wir brauchen eine Theorie, die die für uns so seltsamen Tatsachen vereinigt, und der Animismus schien die Bedürfnisse zu

erfüllen. Aber »wir sehen jetzt, daß derartige eines geschulten modernen Philosophen würdige Theorie den Primitiven bei der Entstehung ihrer Götter im wesentlichen ganz ferngelegen hat« (LIII).

Dieser kurze Anschnitt mag genügen, dem Leser einen Einblick in die Wunderwelt zu eröffnen, die sich hier vor unseren Augen auftut. Ganz verzichtet werden mußte auf die Heranziehung der altmexikanischen Religion, die durch die Religion der Cora in vielen Punkten aufgeklärt werden konnte; dabei ist natürlich gerade das Verhältnis der alten zur neuen Religion im gemeinsamen und verschiedenen besonders wichtig für einen Einblick in die Entwicklung des religiösen Lebens.

Koffka (Gießen).

H. Vaihinger: Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. 2. durchgesehene Aufl. Berlin 1913. XXXV u. 804 S.

Daß die in diesem großen Werke niedergelegte Erkenntnistheorie weitgehendstes Interesse gefunden hat, dafür ist das Erscheinen dieser zweiten Auflage [1]), noch nicht 2 Jahre nach der ersten Veröffentlichung, der Beweis. Der allgemeine Standpunkt des Werkes ist, wie ja wohl bekannt, ein biologischer und daher dem Pragmatismus nahe verwandt. Das Seelenleben ist wie alles Leben ein Anpassungsvorgang. Unsere Vorstellungen sind nur Mittel, diese Anpassung zu vollziehen, sie haben den Zweck, uns zum zweckmäßigen Handeln in der Wirklichkeit zu verhelfen, aber nicht den, die Wirklichkeit abzubilden; »Vorstellungen haben den Zweck« besagt nur, »der Mensch in seinem Lebensdrange und Selbsterhaltungstrieb bildet sich diese Vorstellungswelt nach notwendigen mechanischen Gesetzen aus; er bildet sich diese Mittel aus als ein Instrument« (136). Wahrheit kann daher nicht mehr als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit der Wirklichkeit definiert werden. Irrtum und Wahrheit fallen unter den gemeinsamen Oberbegriff des Mittels zur Berechnung der Außenwelt; das unzweckmäßige Mittel ist der Irrtum, das Zweckmäßige heißt man Wahrheit« (193). Dabei darf man »Berechnung« nicht als etwas rein theoretisches verstehen, sondern nur als Etappe auf dem Weg zum Handeln. Irrtum und Wahrheit sind daher auch nicht absolut, sondern nur graduell verschieden. Der Hauptzweck des Buches ist es nun, eine bestimmte Art der Vorstellungsbewegung, eine besondere Tätigkeit der logischen Funktion, zu behandeln und ihre alles umschließende Bedeutsamkeit, die bisher noch nie ganz klar erkannt sei, ans Licht zu ziehen, eben jene Funktion, die V. das Als-ob nennt, und für deren einzelne Produkte er den Namen Fiktionen einführt. »Unter der fikti-

1) Ihr sind inzwischen weitere gefolgt, 3. Aufl. 1918, 5. u. 6. Aufl. 1920.

ven Tätigkeit innerhalb des logischen Denkens ist die Produktion und Benutzung solcher logischen Methoden zu verstehen, welche mit Hilfe von Hilfsbegriffen — denen die Unmöglichkeit eines ihnen irgendwie entsprechenden objektiven Gegenstands mehr oder weniger an die Stirne geschrieben ist — die Denkzwecke zu erreichen sucht« (19). Und zwar unterscheiden sich die eigentlichen Fiktionen von den Halbfiktionen dadurch, daß sie nicht nur der gegebenen Wirklichkeit widersprechen, sondern auch in sich widerspruchsvoll sind; ihnen ist der Hauptteil des Buches gewidmet, V. ist bestrebt, sie in unserem ganzen Denken als maßgebend aufzuzeigen und behandelt entsprechend alle Kategorien (Ding, Kausalität usw.) unter diesem Gesichtspunkt. »Die Kategorien sind nur analogische Fiktionen . . . . Nach Analogie menschlicher, subjektiver Verhältnisse wird das Wirkliche gedacht und muß es gedacht werden« (42). »Dinge, welche Eigenschaften haben, Ursachen, welche wirken, sind Mythen. Man kann nur sagen, daß sich die objektiven Erscheinungen so betrachten lassen, als ob sie sich so verhielten; aber nimmermehr besteht ein Recht, hier dogmatisch aufzutreten und das »als ob« in ein »daß« zu verwandeln« (44). Gerade, daß man dies immer hat tun wollen, daß man die Fiktionen für Hypothesen hat ansehen wollen, ist die Quelle der zahlreichen Widersprüche geworden, um deren Lösung sich Theologie und Philosophie gemüht haben. Damit ist der allgemeine Standpunkt des Buches gekennzeichnet, wir können nun zu den speziell theologischen, religionsphilosophischen und -psychologischen Ausführungen übergehen. Ein Hauptbeispiel bildet die Schleiermachersche Religionsphilosophie, in der durch eine feine erkenntnistheoretische Wendung die Dogmen aus Hypothesen in Fiktionen verwandelt seien. »‚Gott‘ ist nicht ‚Vater‘ der Menschen, aber er ist so zu betrachten und zu behandeln, **als ob** er es wäre« (S. 41).

Aber V. wendet diese Betrachtung weit über dies Beispiel hinaus an. Er faßt die Kantsche Religionsphilosophie durchaus in diesem Sinn auf: »Die Kantsche Rechtfertigung der religiösen Vorstellungen ist eine rein fiktive, oder vielleicht klarer gesagt, fiktionalistische: sie sind ihm praktisch zweckmäßige Fiktionen; . . . der echte und eigentliche Kantische Kritizismus zieht überhaupt keine theoretischen Schlüsse, sondern lehrt: du mußt so handeln, als ob es einen Gott usw. gäbe. Darin besteht Kants kritischer Pragmatismus«[1]) (S. 680/1). Und weiter wird Kant interpretiert und dabei die eigene Ansicht des Verf. dargelegt: »In den Menschen lebt und wirkt ‚das übersinnliche Prinzip der Pflicht‘ — übersinnlich in der Bedeutung,

1) Inzwischen ist eine Arbeit von Heinrich Scholz erschienen, in der diese Auffassung Kants bekämpft wird. Scholz »erscheint es als ausgeschlossen, Kant für die Religionsphilosophie das Als-ob in Anspruch zu nehmen« (S. 92) (vgl. Die Religionsphilosophie des Als ob in den Annalen der Philosophie I, 1919 Leipzig, Felix Meiner).



daß dies Prinzip nicht Sache der Sinnlichkeit, d. h. der niederen Seelenvermögen ist, sondern Sache der praktischen Vernunft, also eben der höheren Seelenkräfte. Dieses psychologische Uebersinnliche in uns verwandeln wir durch die religiöse Phantasie in ein metaphysisches Uebersinnliches außer uns, indem wir jenes psychologische Prinzip in uns aus uns hinausprojizieren als eine ‚übersinnliche Macht' im metaphysischen Sinne: tun wir das nur unbewußt, so leben wir im gewöhnlichen Aberglauben der Menge des Volkes . . .; machen wir jene Verwandlung aber mit Bewußtsein, so machen wir eben die in unserer Natur begründete, darum zweckmäßige auch notwendige religiöse Fiktion, wir haben die der Philosophen und philosophisch Gebildeten einzig würdige Religion, Religion des Als-Ob« (S. 689—690). Um noch ein einzelnes Beispiel zu geben: auch das Gebet wird unter diesem Gesichtspunkt betrachtet: der Gebetsbegriff steckt voll unlösbarer Widersprüche: die Allmacht Gottes, der das Gebet erhören kann, auf der einen, seine alles vorauswissende Weltregierung auf der andern Seite, »abgesehen noch von den Widersprüchen, in welche sich der gewöhnliche Gebetsbegriff mit den Naturgesetzen verwickelt« (S. 66).

Die Fiktionen unterliegen ganz allgemein dem Gesetz der Ideenverschiebung. Eine Anzahl der Ideen durchlaufen verschiedene Stadien der Entwicklung, und zwar das der Fiktion, der Hypothese, des Dogmas und umgekehrt. Auch hierfür liefert die Religionsphilosophie wieder gute Beispiele: »ursprüngliche Mythen, Gleichnisse, ja bewußte Fiktionen von Religionsstiftern wurden bei diesen selbst oder ihren Anhängern, bei dem Volke sofort zu Dogmen, ja sie machen hier selten das Stadium der Hypothese durch. Dagegen bei der Rückbildung und Zersetzung der Religion finden sich alle drei Stadien sehr schön ausgeprägt . . .; die ursprünglichen Dogmen des Christentums werden bei den Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts Hypothesen. Was sind sie aber bei Kant und Schleiermacher? Nur Fiktionen!« (S. 225).

Der Leser wird darnach einen Eindruck von der Auffassung unseres Autors haben. Noch einige Worte der Kritik. Die Als-ob-Methode besitzt sicherlich ihren hohen Wert, sich im einzelnen mit ihr auseinanderzusetzen, fällt nicht in den Rahmen dieses Referats. Aber sie hat doch unzweifelhaft ihre Grenzen. Diese liegen wohl schon vor der Religionsphilosophie, sicher aber vor der Religionspsychologie. Sollen wir das Gesetz der Ideenverschiebung als psychologische Beschreibung der Entstehung wirklicher Religionen auffassen, so ist das sicher falsch: im aufsteigenden Ast, weil der Anfang gar nicht Fiktion oder Vermutung, sondern ein Erleben, ein unmittelbares Haben des Göttlichen ist (während natürlich für einzelne Gleichnisse der Prozeß wirklich in Verf.s Sinn gegangen sein wird), im absteigenden Ast, weil Religion aufhört, sobald sie zur Hypothese wird. Das Leben eines wirklich religiösen Menschen

ist nicht zu beschreiben durch: »Handeln als ob«, sondern durch »handeln weil es einen Gott gibt«. Vielleicht wird eine religionspsychologische Einzelforschung auch Erfahrungen ans Licht ziehen, die der Als-ob-Erfahrung sich nähern. Aber V. hätte sicher unrecht, sie als typisch oder gar als besonders wertvoll hinzustellen. Mit dieser Kritik der rein psychologischen Seite ist die philosophische noch nicht erledigt. Denn das Als-ob ist eigentlich weniger psychologisch, als Innenansicht, als erkenntniskritisch, als Außenansicht zu verstehen. Jedenfalls ist das eine Auffassung, die sehr nahe liegt. Also: nicht ich sage von mir selbst auf Grund direkter Erfahrung, ich handle so, als ob, sondern ich sage es von einem andern, um mir seine Handlungen verständlich zu machen. Dann kann ich es natürlich auch auf mich übertragen. Das Als-ob ist also mehr eine Erklärung als eine Beschreibung. Die logische Funktion wirkt ja auch nach V. meist unbewußt. Ganz abgesehen davon, wieviel man mit dieser Außenansicht erklären kann, das jedenfalls muß betont werden, daß die Innenansicht dieses Als-ob nur in seltenen Fällen ein Als-ob-Erlebnis sein wird; gerade die Erforschung dieser Innenansicht, gehört zu den dringendsten Aufgaben der Erkenntnis- und Religionspsychologie.

Koffka (Gießen).

H. Mandel: Die Erkenntnis des Uebersinnlichen: I. Hauptteil: Glaube und Religion des Menschen: 1. Genetische Religionspsychologie, Leipzig, Deichert, 1911, 279 S. 5.50 M. 2. System der Ethik, Leipzig, Deichert, 1912, 2 Bde., 298 S. 5.80 M. und 446 S. 8.60 M. (Dazu wären von dem gleichen Verfasser zu berücksichtigen: Neue kirchliche Zeitschrift 1911: »Erkenntnis des Uebersinnlichen«; Theologischer Literaturbericht 1911 »Religionspsychologie«.)

Im Rahmen eines großzügig angelegten systematischen Werkes finden wir hier religionspsychologische Darbietungen. Der Verf. bittet im Vorwort, die einzelnen Teile nicht nur in ihrer relativen Selbständigkeit, sondern vor allem auch in ihrer Zugehörigkeit zum Ganzen zu betrachten und zu würdigen. Diesem Wunsche entsprechend konstatieren wir zunächst, daß die Themafrage des ganzen Werkes die ist, wie der Mensch Aussagen tun könne über Dinge, die außerhalb der Erfahrungswelt liegen. Der Weg zum Uebersinnlichen soll gesucht werden, und — um gleich die Lösung vorwegzunehmen — er wird gefunden in der schlechthinnigen Hingabe an das Transzendente, an die Gemeinschaft mit Gott. Seine ganze Untersuchung bezeichnet der Verf. auch mit einem Wort als theologische Erkenntnistheorie. Sie baut sich in drei großen Teilen auf. Zuerst kommen die subjektiven Methoden (Religionspsychologie und Religionsethik). Hier liegt die fertige Ausarbeitung vor. Daran reihen sich als noch ausstehend die subjektiv-objektive Methode (religiöse Dogmatik) und die objektiven Methoden (Dasein Gottes). Religionspsychologische Darbietungen begegnen uns nun einmal in dem Ganzen

der »Religionspsychologie« und sodann an gewissen Punkten der »Religionsethik«.

1. Die Religionspsychologie hat es mit den Antrieben zur Religion zu tun, wie sie mit der natürlichen Lage des Menschen gegeben sind. Sie liefert eine Beschreibung und stellt ein System der natürlichen Religionen auf. Sie wird in genetischem Sinne verstanden, d. h. es handelt sich hier um die Entstehung des Glaubens an ein Uebersinnliches. Gegenwärtig ist freilich eine Art nicht-genetischer Religionspsychologie an der Tagesordnung, die es fast nur mit den eigenartigen und abnormen Funktionen und Ausprägungen des religiösen Bewußtseins zu tun hat. Von dieser psychiatrischen Religionspsychologie hat sich die genetische scharf abzugrenzen. Die genetische Religionspsychologie kann nun aber auch wieder verschiedener Art sein: rein genetisch oder normativgenetisch. Jene hat es mit den natürlichen Antrieben zum Glauben zu tun, diese mit dem normativ geltenden Weg. Jene beschreibt den Glauben des natürlichen Menschentums, diese die »wahre« Religion. Die normative Religionspsychologie bringt den Maßstab der Wahrheitsprüfung zur Anwendung und befaßt sich demgemäß mit dem Weg, der zur wirklichen Erfassung des Uebersinnlichen führt. Die normative Religionspsychologie gehört deshalb zur Glaubenslehre. Ihre Ausführung im Rahmen des ganzen Werkes steht noch aus. In ihr aber wird die genetische Religionspsychologie ihre normative Ergänzung finden. Die genetische Religionspsychologie ist ebenso von der normativen zu trennen wie das Fundament aller übersinnlichen Aussagen von ihrem Maßstab. Das Fundament ist die Erfahrungswelt, der Maßstab ist die Frage nach der Wirklichkeit des Gegenstandes.

Die genetische Religionspsychologie gliedert sich in zwei Teile von sehr verschiedenem Umfang: erstens die bewußtseinsimmanente Religionspsychologie, Nativismus, S. 46—57, zweitens die bewußtseinstranszendente Religionspsychologie S. 58 bis Schluß. Der Nativismus wird in seinen verschiedenen Formen (Intuition, Apriori, Anlage) diskutiert, wobei die Grenzen der psychologischen und der erkenntnistheoretischen Betrachtung vielfach verwischt erscheinen. Es wird dann über ihn die Kritik gefällt, daß er nicht nur einer psychologischen Erklärung der Religion, sondern auch einer Forderung der Religion dient und insofern der Religionsethik nahesteht. Im Unterschied aber von der Religionsethik wird hier die Religion naturhaft gedacht, als natürliches Vermögen und Verhalten. Die Naturhaftigkeit dieses Religionsbegriffs aber kann erst von dem vollkommenen Religionsbegriff aus als Fehler erkannt werden.

Wir kommen zu der bewußtseinstranszendenten oder kosmologischen Religionspsychologie. Aus den einleitenden Bemerkungen mag als besonders wichtig hervorgehoben werden, daß die Religionspsychologie als zur Völkerpsychologie gehörig erklärt wird. Die natürlichen Glaubensweisen sind immer Massenglaube gewesen. Der ganze Abschnitt teilt sich wiederum in zwei Stücke, 1. Geisterglaube, 2. Götter- und Gottes-

glaube. Der Geisterglaube hat subjektive Bedingungen; aus ihnen erwachsen Dämonismus, Traum-, Schatten- und ekstatische Seele. Und er hat objektive Bedingungen; aus ihnen erwächst der Animismus. Als solche objektive Bedingungen werden durchgeprüft Sein, Nebeneinandersein, Bezogensein, Kausalität, Leben, Seele, Geist usw. Dementsprechend wird der Animismus in einen solchen eingeteilt, der vom Leben der Lebewesen ausgeht, und einen solchen, der vom Leben der Natur- und Dingwelt ausgeht. Und es wird hier gesprochen von Manismus, Totemismus, Magie, Vitalismus, Fetischismus. Bei einzelnen dieser Richtungen aber wird auch gelegentlich ein Streifzug ins ethische Gebiet unternommen. Abschließend aber wird über das gesamte Gebiet des Geisterglaubens geurteilt, daß es nur eine vermeintliche Wahrnehmung des Uebersinnlichen ist, die hier vorliegt. Es sind zwar allgemeingültige Motive, die hier wirksam werden, aber wenn wir den entscheidenden Maßstab der Wirklichkeitsfrage auf die aus ihnen hervorgehenden Glaubensweisen anwenden, so versagen sie alle. Keine von ihnen vermag wirkliche, zweifelsfreie Ueberzeugung vom Uebersinnlichen zu bewirken. Wir haben es hier also nicht mit der von der Wirklichkeitsfrage gesuchten Glaubensweise zu tun, sondern nur mit Versuchen, das Uebersinnliche zu erreichen, die immer wieder wie Wassersäulen auf ihr Fundament zurückfallen müssen. Es fehlt an der wirklichen Begründung und Erreichung des Uebersinnlichen. Es ist uns also bis zu dem jetzigen Punkt der Untersuchung noch immer keine wirklich begründete Glaubensweise gegeben. Die einzige, die es ist, fügt sich überhaupt nicht dem System der natürlichen Religionen ein. Der Geisterglaube ist religiös gleichgültig und wissenschaftlich unhaltbar. Wüßte er von der Wirklichkeit des Uebersinnlichen, so würde er religiös sein. Wäre er aber religiös, so wäre eben damit auch die Wirklichkeitsfrage gelöst und begründete Ueberzeugung vorhanden.

Sodann der Götter- und Gottesglaube. Bei dem Geisterglauben ist der Ausgangspunkt eine rein theoretische, gegenständliche Anschauung, bei dem Götterglauben irgendwie ein praktisches Verhalten oder Bestimmtsein. Der Geisterglaube entbehrt der Gefühle und Bedürfnisse, der Götterglaube besitzt sie. Der Geisterglaube ist sozusagen reine Philosophie, rein theoretische Weltanschauung, der Götter- und Gottesglaube erst ist wirklich Religion. Hier erst haben wir es grundleglich mit einem Verhalten und Verhältnis zum Uebersinnlichen zu tun. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß der Geisterglaube sich einer unmittelbaren Methode bedient und das Uebersinnliche infolgedessen als Hintergrund des Sichtbaren betrachtet, während der Götterglaube eine vermittelte Methode anwendet und so das Uebersinnliche als eine Größe mit eigener Existenz denkt. Ein Gott ist das Uebersinnliche als für sich bestehendes Wesen. Der Unterschied der Geister von den Göttern kommt ferner auch darin zum Ausdruck, daß wir bei den letzeren von Person und Persönlichkeit reden.

Bei dem Götter- und Gottesglauben gilt es zu unterscheiden die kosmologischen und die subjektiven Motive. Bei den kosmologischen Motiven ist wiederum ein Dreifaches zu trennen: a) der Einfluß der Wirklichkeit auf das Bewußtsein: Naturgötter (Natureindrücke, Machtvorstellung, Kultus, Ueberwelt, Polytheismus, Mythologie, gewisser Monotheismus); b) der Einfluß der Wirklichkeit auf die Existenz: Lebensgötter (Abhängigkeitsgefühl, Dankbarkeit und Schmerz, Furcht und Hoffnung, Schutzgötter); c) der Einfluß der Wirklichkeit auf das Verhalten, Gewissensgötter (natürliche Gesetzesreligion, Religion und Sittlichkeit, Vergeltungsglaube, Rachegeister, natürliche Versöhnungsreligion). Nachdem bei der Einzelentfaltung von a, b und c schon vielfach Kritik und Ablehnung gewaltet haben, erfolgt nunmehr noch eine zusammenfassende Würdigung von a, b und c. Es tritt hier nämlich ein gewisser übersinnlicher Dualismus zutage: Licht und Finsternis (a), förderlich und schädlich (b), gut und böse (c). Gott und Gegengott treten auf den Plan und werden in ihrer ethischen Bedeutung eingehend gewürdigt. — Wir wenden uns zu dem Kapitel von den subjektiven Motiven, das auch den Titel Werturteilslehre führt. Das negative Verhältnis der menschlichen Bedürfnisse zur Welt, die Nichtbefriedigung seines Verlangens nach Lebensinhalt und -halt ist die erste Etappe des hier vorliegenden Weges zum Uebersinnlichen. Es erwächst daraus religiöse Sehnsucht und Glaube an eine übersinnliche Wirklichkeit. Die Eigentümlichkeit dieses Weges besteht darin, daß er an der Stelle von Wirklichkeitsurteilen Werturteile bietet. Die Methode der Werturteile tritt neben die Methoden der Naturbeseelung und der Personifikation und bringt das religiöse Erkennen auf die Höhe. Während die anderen Methoden von der Welt oder der Bestimmtheit des Menschen durch sie ausgingen, ermöglicht es die Methode der Werturteile dem Menschen vermöge der negativen Stellung zur Welt frei zu werden für das Uebersinnliche. Gott und die Seele kommen hier unmittelbar zusammen. Der Vorzug der Werturteilsmethode zeigt sich auch in der Art, wie sie das Uebersinnliche erfaßt, nämlich als einheitlich, wirklich, geistig, als Halt und Inhalt, als reinen Gegensatz zur Welt. Diese transzendenten Werturteile zerfallen in zwei Gruppen. Zuerst kommen die vermittelt transzendenten (Lebensbedürfnis und Seligkeitsreligion; intellektuelles Bedürfnis und das Unendliche; praktisches Bedürfnis und absoluter Zweck); dazu gesellt sich das unmittelbar transzendente, moralische Werturteil. Hier ist der höchste Grad von Unmittelbarkeit und Verbundenheit im Verhältnis des Subjekts zum Uebersinnlichen erreicht.

Ein Schlußabschnitt »Ueberblick und Kritik der natürlichen Religionen« bringt zusammenfassende Abstufungen und Gruppierungen, bezeichnet als Gebiet der Werturteile die Erlösungsreligion und betont — was schon in den vorausgehenden Schlußpartien vorbereitet war —, die Einzigartigkeit des Christentums. Ja, es wird behauptet: das Christentum kann im Rahmen der natürlichen Glaubensweisen überhaupt keine



Stelle finden. Die behandelten Glaubensweisen und Methoden bestehen sämtlich nicht, wenn sie mit dem Wirklichkeitsmaßstab gemessen werden, eröffnen aber den Ausblick auf eine vollkommene Religionsauffassung. Als Kanon für diese wird eine schlechthinnige Hingegebenheit des Ich aufgestellt. Aber zugleich zeigt sich, daß dieser vollkommene Religionsbegriff nicht in die genetische Religionspsychologie gehört. Es fehlt an einer natürlichen Genesis der vollkommenen Religion. So weist die rein genetische Religionspsychologie über sich hinaus in eine normative. —

Wir schreiten zur Kritik. Der erste Eindruck, den der Leser von dem hier vorliegenden Werk haben wird, wird eine sehr lebhafte Empfindung davon sein, daß der Verfasser über eine ungewöhnliche Fähigkeit verfügt, einen ausgebreiteten Stoff beherrschend zu überblicken, klar und anschaulich darzustellen, in kraftvoller systematischer Art zu durchdringen, in scharfen Antithesen und glücklichen Formulierungen zu beleuchten. Das sind nun gewiß lauter Vorzüge, die auch einer religionspsychologischen Untersuchung sehr zu statten kommen. Indessen interessiert uns hier allein die religionspsychologische Seite, und in dieser Hinsicht muß die schwerwiegende Frage gestellt werden: ist das, was der Verfasser bietet, überhaupt Religionspsychologie? Gegen eine Bejahung dieser Frage ließe sich vielleicht zunächst anführen die systematische Grundanlage des ganzen Werkes und die Eingliederung der Religionspsychologie in dasselbe. Die Religionspsychologie befindet sich gegenwärtig in einem allerersten Anfangs- und Entwicklungsstadium, und für dieses Stadium scheint es charakteristisch zu sein, daß sie sich erst von spekulativer Theologie und Philosophie loslösen muß. Sie trägt noch vielfach die Eierschalen von Dogmatik und Religionsphilosophie an sich. Man denke an James, Wobbermin, Pariser, und man wird nur wünschen können, daß sie nicht absichtlich in diesem Durchgangsstadium stehen bleibt, als wäre sie schon am Ziel. Indessen, rein theoretisch gedacht, würde die Eingliederung der Relig.-Psychologie in ein großes, wissenschaftliches Grundwerk noch nicht ohne weiteres zu einem Verdikt gegen sie berechtigen. Männer wie Wundt und Külpe verbinden ja auch in einer Person empirisch-psychologische und systematisch-philosophische Forschung. Es fragt sich nur, ob diese Eingliederung eine mehr äußerliche oder innerliche ist. Bei Mandel ist der Rahmen, in den die Religionspsychologie eingebettet ist, d. h. die Anfangs- und Schlußabschnitte, nun durchaus nicht religionspsychologisch geartet. Hier walten vielmehr die Interessen der theologischen Erkenntnislehre vor. Wie steht es nun aber mit dem Kern- und Hauptstück? Die Umklammerung kann eine große Gefahr bedeuten, muß es aber nicht. Zur Charakteristik dieses Kern- und Hauptstückes muß zunächst konstatiert werden, daß es mit einem bestimmten Typus psychologischer Forschung nahe verwandt scheint, mit der Völkerpsychologie im Sinne Wundts. Der Verfasser ist sichtlich bei Wundt in die Schule gegangen. Er bedient sich, wie jener, der vergleichenden Methode. Gleich ihm lehnt er die Pathologie des

religiösen Bewußtseins ab. Die natürlichen Glaubensweisen sind auch nach seiner Ansicht immer Massenglaube gewesen. In der Charakterisierung des Götterglaubens (Selbständigkeit usw.) zeigen sich mancherlei Berührungspunkte. Den evolutionistischen Aufbau Wundts hat Mandel freilich nicht übernommen, aber doch seine Untersuchungen als Klimax aufgebaut. Auch Wundts antiintellektualistische Zurückführung von Mythus und Religion auf Affekte (statt auf Vorstellungsprozesse) scheint von Einfluß auf ihn gewesen zu sein (außer bei dem Geisterglauben). Eine besonders ehrenvolle Analogisierung mit Wundt ist es gewiß endlich, wenn wir auf den Riesenumfang des verarbeiteten Gesamtstoffes und auf das Vorhandensein von zahlreichen einzelnen originellen Lichtblitzen hinweisen. Wenn demnach Mandels Religionspsychologie Völkerpsychologie sein will, so untersteht sie vielfach den Einwänden, die man gegen Wundt erhoben hat. Man könnte auch gegen Mandel einwenden, seine Darbietungen seien nur psychologisch gefärbte Religionsgeschichte, nicht aber Religionspsychologie. Indessen müßte sich doch vielleicht streckenweise eine scharfe Trennung sehr schwer durchführen lassen. Man könnte ihm ebenso wie Wundt vorwerfen, daß seine Arbeit deswegen nicht den Namen Psychologie im modernen Sinn verdiene, weil er nicht mit Experimenten arbeite. Indessen wäre darauf zu erwidern, daß Mandels ganze Untersuchung durchaus empirisch orientiert ist und daß heutzutage gerade in der fortschrittlichen Psychologie die experimentellen Methoden vielfach über sich hinausgedrängt haben. Man mag dem Experiment sogar in der Religionspsychologie sein Recht zugestehen (Reizworte usw.), man wird trotzdem der Religionspsychologie als Völkerpsychologie zubilligen, daß sie nicht unbedingt und ausschließlich auf das Experiment angewiesen ist. Man könnte nun endlich an Mandel die gleiche Frage richten wie seinerzeit an Wundt: wo bleibt denn dann die individualpsychologische Behandlung der Religion? Man wird es in dieser Hinsicht ungemein bezeichnend finden, daß Mandel sowohl wie Wundt die höheren Religionsformen, bzw. das Christentum ausgeschieden bezw. verkürzt haben. Aber gerade diese Formen sind es, die zu individualpsychologischer Methode nötigen. Darauf wäre nun zu erwidern: durch diesen Einwand wird die Völkerpsychologie durchaus nicht in Recht und Bestand entwurzelt; es zeigt sich vielmehr nur, daß sie durch die Individualpsychologie ergänzt werden muß. Mit diesem Sowohl — als auch ist dann zweifellos die richtige Lösung angebahnt. So ergibt sich dann wiederum: der Umstand, daß Mandels Religionspsychologie Völkerpsychologie in der geschilderten Weise ist, berechtigt nicht dazu, ihr den Charakter als Psychologie überhaupt abzusprechen. Und trotz alledem behaupten wir: es ist keine Religionspsychologie, was uns Mandel bietet. Daß die Abgrenzung gegen die Religionsgeschichte ihre Schwierigkeiten hat, haben wir soeben berührt. Daß seitens der Ethik Grenzüberschreitungen vorkommen, hat unser Referat bereits merken lassen. Daß das Ganze Produkt der Theologie ist, betont der Ver-

fasser selbst wiederholt. Und von der seltsamen Behauptung, daß die Religionspsychologie eine subjektive »Methode« der Theologie sei, wollen wir gar nicht weiter reden. Aber das ist ihr Grundschaden, daß sie mit Erkenntnislehre und normativer Wertung sich unlösbar und unheilbar vermischt hat. Um kein Mißverständnis aufkommen zu lassen, sei konstatiert, daß die erkenntniskritischen und normativwertenden Urteile der Versuchspersonen selbstverständlich als psychische Tatbestände in die Religionspsychologie hineingehören. Aber hier ist es der Autor selbst, der in diesem Sinn seinen Stoff durcharbeitet und damit seiner Arbeit den Charakter der Psychologie raubt; denn die Psychologie ist bloß Tatsachenforschung. Im Verlauf der Untersuchung kehrt zwar häufig die Versicherung wieder, daß hier nur psychologische Interessen walten, psychologische Forschungen getrieben werden sollen. Aber trotzdem spielt auf Schritt und Tritt die Frage nach der erkenntnistheoretischen Berechtigung der geschilderten Glaubensweisen, nach Wirklichkeit und Wahrheit herein und zwar so radikal, daß am Ende unter diesem Gesichtspunkt sämtliche natürlichen Religionen verworfen werden. Der Verfasser vergißt, daß die psychologische Zielrichtung auf einen Gegenstand etwas völlig anderes ist, als die erkenntnistheoretische Zielrichtung auf den gleichen Gegenstand. So kann es dazu kommen, daß eine anscheinend psychologische Untersuchung sich zur Schiedsrichterin in metaphysischen Dingen aufwirft. Und doch gibt es nur ein Gebiet, in dem die Psychologie etwas Aehnliches wie eine erkenntniskritische Sonderung vornimmt, das Gebiet der psychischen Illusionen. Es ist aber charakteristisch, daß dieser Begriff der Illusion bei Mandels Würdigung der natürlichen Religionen eine wichtige Rolle spielt. So zeigt sich, daß nicht bloß der Rahmen zur theologischen Erkenntnislehre gehört, sondern daß auch das Haupt- und Kernstück davon stark infiziert ist. Der Verfasser will nur eine genetische Religionspsychologie geben, kommt aber statt dessen unaufhaltsam in das Fahrwasser der normativen hinein. Wie unpsychologisch dies Verfahren ist, zeigt sich bei folgender Erwägung. Der Verf. stellt allen natürlichen Religionen als falschen das Christentum als die eine wahre Religion gegenüber. Indem er das tut, entpuppt sich der anfangs scheinbar so harmlose Begriff des »Natürlich« als ein streng theologischer Fachterminus (natura corrupta). Indem er das tut, kommt er aber zugleich zu dem verblüffenden Resultat, daß das Christentum überhaupt nicht in die Religionspsychologie hineingehört. Es gehört nach Mandel zwar zur normativen Religionspsychologie, aber diese gehört ihrerseits zur Glaubenslehre, so daß auch wohl Mandel selbst zugeben wird, daß der Begriff Psychologie besser auszuscheiden hätte. Jedenfalls einer empirisch-genetischen religionspsychologischen Betrachtung versagt sich das Christentum, um sich unter eine normative zu stellen. Das wäre das Ende der Religionspsychologie. Und doch wird wohl mancher Leser alle diese Bedenken als neben das Ziel treffend empfinden; denn der Verf. will doch im Grund etwas anderes. Allerdings! Man nenne das, was er

will, Apologetik, und es verschwinden mit einem Schlage sämtliche Bedenken. Es wird es dann auch niemand einer Apologetik übelnehmen, wenn sie beliebig viel religionspsychologisches Material in ihren Dienst stellt. Wir haben es aber dann nicht mit selbständiger Religionspsychologie als Disziplin zu tun, sondern mit einer Zone ihrer Anwendung. Und dieser Begriff der Anwendungszone bezeichnet gegenwärtig weithin den Stand der Forschung und mag vielleicht manches Wirrnis lösen, indem er auf komplizierte Tatbestände hinweist, bei denen eine Verknüpfung von Spekulation und Empirie vorliegt.

2. Die Religionsethik bietet uns eine Willenslehre, auf die wir näher eingehen müssen (1. Hälfte »Moralpsychologie«; 2. Hälfte S. 171 ff.; S. 281 ff.). Das Wollen ist seinem Wesen nach ein Streben des Bewußtseins nach einem zu verwirklichenden Ziel, eine Absicht oder Intention. Die Bedingung des Wollens ist die Wirklichkeit als etwas Zukünftiges. Deshalb gehört der Wunsch primär, die Tätigkeit sekundär zum Wollen. Gegenüber Vorstellen und Fühlen, die es beide mit einer fertigen, gegebenen Wirklichkeit zu tun haben, bezeichnet das Wollen eine eigentümliche Funktion. Für die realkausale Bedingtheit des Wollens, bzw. für die Freiheitsfrage ist von entscheidender Wichtigkeit die grundsätzliche Auffassung des Bewußtseins. Ueber den einzelnen Funktionen steht nämlich die Bewußtseinseinheit. Diese kann ihr Uebergewicht gegenüber den einzelnen Funktionen und Bestimmtheiten des Bewußtseins dahin geltend machen, daß sie zwischen ihnen wählt und entscheidet und sich mit Selbständigkeit in Denken und Wollen betätigt. In diesem Sinn ist das Bewußtsein von aller Naturgrundlage befreit, vom Körper unabhängig und ein Wesen für sich. Dies ist die Auffassung der empirisch-aktualistischen Psychologie, und die Auffassung dieser Psychologie erst vermag den Willen zu erklären, indem sie ihn genetisch versteht. Der Wille ist keine Grundkraft, sondern ein abgeleitetes und kompliziertes Gebilde. Das Ursprüngliche sind nicht die Strebungen, die auf eine Gestaltung der Wirklichkeit ausgehen, sondern die Funktionen, die sich mit der gegebenen Wirklichkeit befassen. Die Willensstrebungen sind aus der gegenständlichen und zuständlichen Seite des Bewußtseins zu erklären. Dementsprechend ergibt sich 1. das Wollen als Folge der zuständlichen Bestimmtheit: der lustbestimmte, passive Wille, das Begehren; 2. das freie Wollen des Bewußtseins: der formale, aktive Wille, die Wahlfreiheit. Das Wollen der ersten Art ist die Folge einer besonderen Bestimmtheit des Bewußtseins, ein unselbständiges, naturhaftes Ereignis im Verlauf der Bewußtseinsvorgänge. Das Wollen der zweiten Art ist ein in der Ichheit gesammeltes Ganzes. In ihm macht sich die Bewußtseinseinheit gegen die einzelne Bestimmtheit geltend. Beiden Arten des Willens werden nun eingehende Untersuchungen gewidmet. Es mag genügen auf folgende Punkte hinzuweisen. Zu dem Kapitel vom passiven Willen wird eine ausführliche Gefühlslehre beigebracht. Rein gegenständliche Vorstellungen haben keinen Einfluß auf den Willen. Damit ist auch die Wirksamkeit

der Normen für den Willen dieser Art ausgeschaltet. Dies der erste Schritt zur Lehre von der Sünde. Der Ursprung des Wollens ist vielmehr im Gefühl zu suchen. Hier zeigt sich, daß das Wollen durch Triebe, Affekte, Leidenschaften bestimmt und ein rein passives, mechanisches, naturhaftes Wollen ist. Wir müssen hier von Willensknechtschaft reden. Diese Art des Willens charakterisiert sich aber auch zugleich als begehrender Wille. Damit sind wir bei einem psychologischen Nachweis der Erbsünde angelangt. Ein bewußtes und aktives Wollen wird erst auf Grund des zur Selbstheit entbundenen Willens möglich. Wenn das Bewußtsein vorher ohne sein Zutun von seinen Regungen zu Strebungen getrieben wurde, so wird es jetzt selbst das Subjekt des Wollens. An die Stelle der passiven Bestimmtheit tritt die Selbstbestimmung des Bewußtseins, der aktive Wille. Dieser ist offenbar erst der Wille des Ichs selbst. Mit der Passivität verliert er aber auch jede inhaltliche Beschaffenheit. Er ist nicht schon seinem Ursprung nach inhaltlich bestimmt, sondern er ist eine bloße Form, die sich jedem beliebigen Inhalt zuwenden kann. Er ist ein formaler Wille, der Wille der Entscheidung und Entschließung, der freie Wille. Er steht nicht mehr unter der mechanischen Kausalität der Gefühle, sondern er ist eine eigene Kausalität. Dieser freie Wille des Bewußtseins ist nun zugleich der sittliche Wille. Er ist für Normen empfänglich. Hier ergibt sich der Begriff der Gesinnung. Die Normen aber sowohl als auch die auf sie gerichtete Gesinnung erhält der Wille nur durch schlechthinige Hingabe an das Transzendente. Damit ist wiederum der Weg zum Uebersinnlichen gefunden.

Wenn wir jetzt zur Kritik übergehen, so beschränken wir uns auf einige hauptsächliche Bemerkungen. Wir verzichten von vorneherein auf eine Debatte über die Lehre vom Gefühl und fragen bloß, wie wir uns zu den beiden vorgetragenen Arten des Willens stellen. Da scheint mir nun unter psychologischem Gesichtspunkt keine andere Möglichkeit zu bleiben als eine Ablehnung. Die beiden Willensarten auf zwei so verschiedene Quasi-Oerter im Bewußtsein verteilt; der eine Wille aus Gefühlen entspringend (darüber ließe sich reden), der andere freischwebend und überhaupt noch kaum verwirklicht; der eine »faktizistisch«, der andere normativ; dazu das Selbst- und Ichbewußtsein hypostasiert und in schroffen Gegensatz gebracht zu der Gesamtheit der Einzelfunktionen; dazu die Berufung auf eine (freilich nicht allerstrengste) Form der Aktualitätspsychologie: — alle diese Dinge vermag ich nicht zu unterschreiben. In dieser Beziehung verweise ich lieber auf die Lösung, die von der Pfordten in seinem neuen Büchlein über »Das Gefühl« 1914 S. 59 gibt. Aber wiederum wird man einwenden, daß diese Kritik gar nicht den Kern des Gedankenganges trifft, und wiederum konstatieren wir, daß wir in der Anwendungszone stehen und mit Mischbildungen zu kämpfen haben. Die Art, wie der Verfasser den sündigen und den sittlichen Willen psychologisch verankert, hat freilich für den Theologen etwas Bestechendes. In dieser Beziehung scheint es sich übrigens zu zeigen, daß Mandel Schüler Stanges ist (cf.

Stanges »Einleitung in die Ethik« 1901 und sonstige Schriften: begehrender und gehorchender Wille, Hingabe an die Gemeinschaft usw.). Aber wir müssen uns doch klar machen, daß das Psychische zunächst außerethisch ist und der psychische Trieb und Affekt nicht ohne weiteres mit dem ethischen Trieb und Affekt identisch gesetzt werden darf[1]). Eine ähnliche Unterscheidung wie hier zwischen Psychologie und Ethik mußten wir eben zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie vornehmen. Ebenso müssen wir beim Willen trennen. Der passive Wille ist ein Gebilde der empirischen Psychologie. Jener freischwebende, aktive, noch nicht richtig realisierte Wille aber scheint mir ein Erbe der reinen, aktiven, transzendentalen Vernunft zu sein, wie sie uns in der konstruktiven Psychologie und Metaphysik des deutschen Idealismus begegnet. Es ist in dieser Beziehung doch sehr charakteristisch, daß Mandel selbst ein hervorragend konstruktiver Denker ist und, wenn ich mich nicht täusche, für Fichte eine besondere Sympathie hegt. Bekanntlich hat diese Richtung heutzutage in einer gewissen Noologie und Pneumatologie ihre Fortsetzung gefunden. Es ist aber interessant, an unserer Stelle konstatieren zu können, wie diese Richtung eine starke Angleichung an die empirische Psychologie versucht. Ist diese Beobachtung zutreffend, dann ist abschließend zu sagen, daß Mandel in den zwei Willensarten ein ganz ungleiches Paar vor dem Wagen seiner Religionsethik gespannt hat und daß das psychologische Problem des religiösen Willens durch ihn noch nicht gelöst ist. H. Ostertag (Kaufbeuren).

August Dorner, Die Metaphysik des Christentums. Stuttgart, Spemann, 1913, 665 Seiten; 12.60 Mk.

Die Grundtendenz dieses Werkes liegt in ganz anderer Richtung als etwa in religionspsychologischer. Vielmehr ist die ganze riesige Gedankenarbeit Dorners darauf konzentriert, das Recht der Metaphysik und speziell des metaphysischen Kernes im Christentum zu erweisen. Indessen ergibt sich dabei auch eine Auseinandersetzung mit der Religionspsychologie, und es entsteht die Frage: wie stellt sich dieser charakteristische Denker, dieser Pionier der Metaphysik zu der so ganz anders gearteten Wissenschaft der Religionspsychologie? Vor hundert Jahren, zur Zeit des deutschen Idealismus wäre diese Frage nicht von erheblichem Belang gewesen. Damals gingen Psychologie und Metaphysik Hand in Hand. Heute sind beide in polare Gegensätze auseinandergetreten. Wir betrachten zunächst nacheinander die einzelnen Stellen.

In der Einleitung heißt es, die Metaphysik lasse sich nicht etwa dadurch aus dem Christentum eliminieren, daß man Bestand und Begründung desselben in psychologische Erlebnisse, Werturteile usw. auflöse. — Ein eigener Abschnitt S. 36 ff. behandelt den »Gegensatz gegen den Psy-

1) Vgl. die neuerschienene Schrift von Karl Stange »Luther und das sittliche Ideal«. Gütersloh, Bertelsmann 1919, S. 13 ff.



chologismus«. Hier wird zuerst der Einwand ins Auge gefaßt, daß in der Religion, allermindestens in der Popularreligion, die Psychologie eine weit größere Rolle spiele als die Metaphysik. Es wird bei diesem Einwand hingewiesen auf die zwei Momente der Phantasie und der Individualität. Beiden Momenten gegenüber verteidigt Dorner den metaphysischen Kern, wenngleich er ein offenes Auge für dessen psychische Vermittlung im Subjekt hat. »Man kann darüber streiten, auf welchem Wege man dieser übersinnlichen Realitäten sich vergewissern könne, ob durch ihre Einwirkung auf das Gefühl, auf den Willen, auf die Phantasie oder auf die Intelligenz. . . . . Es ist fraglich, ob nicht das Richtige ist, ihre Einwirkung auf alle psychologischen Funktionen anzunehmen, wie ich das in meiner Religionsphilosophie vertreten habe.« Das metaphysische Verhältnis findet im Handeln des einzelnen, sowie in dem Kultus und der Sitte der Gemeinschaft seinen Ausdruck. Alle Aeußerungen des religiösen Lebens können wirklich nur mit Bezug auf die metaphysische Grundlage, nur als Erscheinungen derselben und nicht für sich selbst erstanden werden. Die Metaphysik des Christentums spricht sich ganz besonders im Dogma aus. Man hat dieses rein psychologisch verstehen wollen, da es nur den Erfahrungsinhalt, das psychologische Erlebnis zum Ausdruck bringe, ihn in begrifflicher Form fixiere und als den gemeinsamen Erfahrungsgehalt feststelle. Nun ist ja nicht in Abrede zu stellen, daß dasselbe oft auf der phantasiemäßigen Ausgestaltung kultischer Vorstellungen ruht, die dann begrifflich fixiert werden. Vorstellungen, die im praktischen Interesse sich mit Hilfe des religiösen Affekts ausgestaltet haben, werden in begrifflicher Weise erörtert und für das populäre Bewußtsein fixiert. Indessen ist all das im Kampf zwischen Psychologie und Metaphysik kein Beweis ausschließlich zugunsten der Psychologie. Kein Gläubiger wird sich mit der Versicherung begnügen, daß die Dogmen nichts seien als Symbole für Erlebnisse, die hier in phantasiemäßig anschaulicher Form vergegenwärtigt werden und deren Wahrheitsgehalt nicht erkannt werden könne. Mag immerhin im Dogma sich eine starke Phantasietätigkeit zeigen, es sind doch (wirkliche oder vermeintliche) Realitäten, mit denen man es zu tun hat, und es wird schwerlich gelingen, den Inhalt des Dogmas nur auf psychologische Erlebnisse zurückzuführen. Wenn demnach die Metaphysik zu Recht besteht und wenn weiterhin für metaphysische Erkenntnisse Denknotwendigkeit maßgebend sein soll, so könnte man einwenden, daß es gerade im religiösen Gebiet Realitäten gebe, wo die Denknotwendigkeit versagt und man bei der psychologischen Tatsächlichkeit stehen bleiben müsse, z. B. bei den Tatsachen des Bösen, Irrationalen, Häßlichen. Indessen bleibt trotzdem auch hier neben der psychologischen Tatsächlichkeit die erkenntnismäßige Denknotwendigkeit bestehen. Man kann die Möglichkeit einer metaphysischen Erkenntnis als vernunftnotwendiger nicht in Abrede stellen, und es besteht kein Grund, bei dem empirischen Psychologismus stehen zu bleiben. Vielmehr fordern gerade psychologische Erlebnisse eine metaphysische Erklärung, und ins-

besondere verlangt der Inhalt der psychologischen Erlebnisse eine Bestätigung als metaphysische Wahrheit. Wenn diese nicht erfolgen kann, so schwebt über den religiösen Erlebnissen der Verdacht der Illusion. Erst die Metaphysik der Religion stellt und löst die Frage nach ihrem Wahrheitsgehalt. — S. 60: in dem religiösen Verhältnis sind Gott und Mensch nicht bloß psychologische Phänomene, sondern metaphysische Realitäten. — S. 213 ff. finden wir einen Abschnitt »Metaphysik des menschlichen Geistes«. Für das Verständnis dieses Abschnittes muß man die Bemerkung des Verfassers im Auge behalten, daß er die Ausdrücke Geist und Seele promiscue gebraucht (S. 220). Er beklagt, daß man sehr lange die metaphysische Seite der Psychologie vernachlässigt hat, und gibt unter diesem Gesichtspunkt einen kurzen Ueberblick über die Geschichte ihrer verschiedenen Richtungen. An diesen psychologischen Entwicklungen aber kann das Christentum nicht vorübergehen. Freilich ist eine sog. biblische Psychologie nicht der richtige Ausweg. Die Grundbegriffe von Dorners eigener metaphysischer Psychologie sind nun Persönlichkeit, Freiheit, Einheit (die Seele nicht bloß eine Fülle von Einzelphänomenen; der psychologische Mechanismus genügt nicht), Aktivität, Substanz, Selbstbewußtheit, Subjekt-Objekt usw. Hier ganz besonders wird gegen den Naturalismus Stellung genommen und werden die metaphysischen Dinge mit den Einzelbeständen des Seelenlebens verknüpft. — S. 261 f.; S. 455 und S. 526 f. wird nochmals betont, daß psychische Tatsächlichkeit durchaus nicht mit metaphysischer Wahrheit identisch ist. — S. 355 und S. 370 spricht von Wille, Intelligenz und Sünde.

Was wir über diese Gedanken Dorners zu sagen haben, läßt sich in wenigen Sätzen ausdrücken. Den Rechtsanspruch der Metaphysik und die Abwehr des Psychologismus billigen wir ihm völlig zu und zwar gerade im Interesse der Psychologie. Diese hat es, wie Dorner gut und scharf heraushebt, mit Tatsächlichkeit zu tun. Wahrheitsurteile will sie nicht fällen. Wie steht es aber mit dem Rechtsanspruch der empirischen Psychologie und etwaigen Uebergriffen der Metaphysik? Hier scheint mir ein komplizierter Tatbestand vorzuliegen. Einerseits trennt Dorner, wie wir soeben gesehen haben, psychologische Tatsachenforschung und Metaphysik aufs schärfste als zwei berechtigte Größen. Andererseits bekämpft er den Empirismus als eine Form des Naturalismus (gegen den er im Laufe seines Lebens schon mehr als einmal gestritten hat) wiederum sehr scharf und hält eine Metaphysik des Geistes für unentbehrlich. Der wechselnde Gebrauch von Seele und Geist und die Doppelbedeutung von Geist in subjektivem und objektivem Sinn sind in dieser Beziehung charakteristische Anzeichen. Nun wird man es keinem spekulativem Denker, Systematiker, Metaphysiker und Werttheoretiker verargen können, wenn er über empirische Tatsachenbefunde wertende Urteile fällt, solange er nur sich hütet, vom Standpunkt seiner spekulativen Wissenschaft aus etwa selbst empirische Tatsachenurteile fällen zu wollen. Wenden wir diesen Kanon auf Dorner an, dann erhebt sich die Frage: liefert er

empirische Tatsachen oder metaphysische Werturteile (eine Scheidung, die er freilich nicht ohne weiteres akzeptieren würde)? Zu ersteren hätte er kein, zu letzteren hätte er alles Recht. Und nun werden wir doch kaum leugnen können, daß seine metaphysischen Urteile sich nicht durchweg frei halten vom Eindringen in das Gebiet, das der empirischen Tatsachenforschung zugehört. — Um endlich auf den letzten Punkt zu kommen, mit seiner Ablehnung der biblischen Psychologie hat er natürlich vollkommen recht. Die biblische Psychologie ist gewiß ein interessantes und wertvolles Gebiet, aber als Materialsammlung. Die Wissenschaft dagegen wird sich immer ihrer eigenen Methoden, Ausdrücke, Prinzipien usw. bedienen und sich diese selbst schaffen, nicht aber vorschreiben lassen und sei es auch von einer biblischen Psychologie. — Cf. zum Ganzen: Zeitschr. f. Relig.-Psych. 1. Jahrgang 1908, S. 185 ff.: A. Dorner »Begrenzung der psychologischen Methode der Religionsforschung«.

H. Ostertag (Kaufbeuren).

W. Elert, »Die voluntaristische Mystik Jakob Böhmes«. Eine psychologische Studie, Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1913, 143 Seiten, 5 M. (Vgl. W. Elert »J. Böhmes Deutsches Christentum« 1914, Breslau).

»Die Psychologie der Religion entwickelt sich mehr und mehr zu einem Gefilde für waghalsige methodische Konstruktionen. Noch immer erhalten wir Programme, systematische Entwürfe und prinzipielle Untersuchungen zur Religionspsychologie ohne Ende. Dazu mehren sich schon referierende Sammlungen und Uebersichten über die angeblichen bisherigen Resultate. Nur eins kommt zu kurz, das Zwischenstück zwischen den Programmen und den Konsequenzen: die wirklich psychologische Spezialarbeit. Aber die ist doch wohl vorerst das Wichtigste« (Vorwort). Einen solchen Beitrag zur psychologischen Spezialarbeit hat der Verfasser bereits in einer Untersuchung über die Religiosität des Petrus geliefert. Ein weiterer liegt hier vor. Als Hauptthese wird hiebei der Satz aufgestellt; der psychologische Zentralbegriff von Böhmes ganzer Philosophie ist der Wille. Böhme ist theoretischer und praktischer Voluntarist. Das Wollen ist ihm im eigentlichen Sinne eine religiöse Funktion. Den Nachweis dafür erbringt der Verfasser, indem er zuerst Böhmes Anschauung und Theorie, sodann Böhmes Uebung und Praxis untersucht. Der erste Teil behandelt einleitend Anthropologie und allgemeine Psychologie, stellt dann bei der speziellen Psychologie die überragende Bedeutung des Willens fest und widmet dem Voluntarismus ein eigenes eingehendes Kapitel. Indem der Fortschritt der Untersuchung sich alsdann zur Mystik wendet, wird vor allem seine sehr bedeutsame Kampfesstellung gegen die historische Denkweise herausgearbeitet und endlich das Thema der neuen Geburt eingehend untersucht. Auf Schritt und Tritt findet dabei der Verfasser seine These vom Voluntarismus Böhmes bestätigt. Der zweite Hauptteil wendet sich zu Böhmes Mystik in der Praxis. Hier

wird sein Selbstzeugnis nachgeprüft, wie es in seinen Schriften vorliegt, und es werden tiefe Blicke in sein Inneres getan. Daran reiht sich das Zeugnis anderer, vor allem seiner Anhänger. Hier läßt der Verf. historische Kritik in weitem Umfange walten. Ein gehaltvolles Schlußkapitel bietet nochmals eine rückblickende Zusammenfassung.

Ein unbestreitbares Verdienst dieser Arbeit Elerts beruht in der Selbständigkeit und Gründlichkeit der Quellenforschung. Was er uns hier darreicht, ist wirklich ein wertvoller Spezialbeitrag religionspsychologischer Art. Ein weiteres Verdienst besteht in der klaren Erkenntnis, daß man ein Verständnis Böhmes nicht eigentlich von der metaphysischen Seite seiner Gedankenwelt, sondern von deren psychologischer Seite her gewinnen kann. Man kann es freilich oft genug in den Lehrbüchern lesen, daß Böhme seelische Ereignisse in die Welt des Gegenständlichen hinausprojiziert (cf. z. B. H. Schwarz »Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie« I S. 553 ff.; speziell S. 595 f). Aber hier ist einmal mit diesem Kanon der Untersuchung Ernst gemacht. Ich möchte beiläufig zum sprachpsychologischen Verständnis Böhmes hier die Ansicht aussprechen, daß seine seltsamen Ausdrücke und Doppelworte (Liebes-, Zornfeuer, Lilienzweig, Geisteresser, Angstrad, Bitterstachel usw.) stammelnde, phantasieerzeugte Benennungen für Empfindungen sind, nicht soweit diese Empfindungen gegenständliche Erkenntnisse metaphysisch-transzendenter Art vermitteln, sondern soweit sie Träger immanenter Gefühle sind. Jene gegenständlich-transzendente Auffassung würde zu chaotischen und widersinnigen Gedankenkomplexen führen. Diese immanent-emotionale Auffassung eröffnet wie mit einem Schlaglicht das Verständnis von Böhmes auf- und abwogendem Seelenleben. Ein weiteres Verdienst der vorliegenden Untersuchung endlich besteht in der energischen Herausstellung des Voluntaristischen. Es ist tatsächlich verblüffend, wie sich bei der Nachprüfung die Einzelbestätigungen für die Grundthese Elerts häufen. H. Ostertag (Kaufbeuren).

Ernst Pariser, Einführung in die Religionspsychologie, Beiträge zu einer kritischen Methodenlehre der Religionswissenschaft, Halle a. S., Niemeyer, 1914, 56 S.

Eine »Einführung« bietet dieses Büchlein nicht im Sinne eines Kompendiums, sondern eines neuen Programms. Dessen Inhalt ist aber, kurz gesagt, folgender. Die Religionswissenschaft, resp. -philosophie soll wissenschaftstheoretisch begründet werden, und in diesem Rahmen soll die Religionspsychologie ihre Rolle angewiesen erhalten. Die Lösung dieser Aufgaben liegt aber in einer Ebene und Linie der Gedankenentwicklung; denn für den Verfasser erwächst die Religionspsychologie organisch als ein Glied an dem Leibe der Religionsphilosophie. Es ist nun aber nicht so, daß er etwa bei der Bestimmung der Relig.-Philosophie dem Psychologismus zum Opfer fiele. Vielmehr umgekehrt: die Relig.-Psycho-

logie wird philosophisch, spekulativ, erkenntniskritisch, transzendental begründet. So wird sie als »verstehende« oder genauer, nach Diskussion der einschlägigen Grundbegriffe, als »typisierende« Psychologie definiert. Diese Grundbegriffe aber sind Religion als Kulturphänomen, der historische Individuumsbegriff, der Begriff der religiösen Persönlichkeit und Kausalität usw. Wenn es jetzt noch nicht deutlich sein sollte, in welcher Sphäre wir uns mit dieser Auffassung befinden, so nennt der Verfasser weiterhin als Autoritäten Rickert, dann Wobbermin, Simmel, Dilthey, Bergson usw. Die Relig.-Psychologie hat sich alles mechanisierenden, assoziativen, registrierenden, atomisierenden, zerstückelnden, empirischen Verfahrens zu enthalten; sie soll vielmehr das organisch-einheitliche unmittelbare religiöse Erleben des Subjektes ein- und nachfühlend verstehen und mittels entsprechender Formbegriffe in seiner Struktur aufzeigen (vgl. übrigens Bergsons ganz analoge antithetische Grundauffassung). Dies die Methode! Nun der Aufriß ihres Arbeitsgebietes: sie hat es hauptsächlich mit zwei Typenbegriffen zu tun, dem der religiösen Seele und dem der transsubjektiven Energien. —

Wir schreiten zur Kritik. Die grundsätzliche Differenz zwischen der Auffassung Parisers und dem Programm unseres Archivs ist derartig klaffend, daß wir kein weiteres Wort darüber zu verlieren brauchen. Es hat infolgedessen auch keinen Zweck, über Einzelfragen, wie Methode und Arbeitsgebiet der Relig.-Psychologie nähere Erörterungen anzustellen. Es sei nur noch kurz festgestellt, daß es bei der Auffassung P.s wohl nicht möglich ist, die einzelnen mit der Religion sich befassenden Wissenschaften, spez. Relig.-Philosophie und Relig.-Psychologie überhaupt voneinander zu trennen. Aber eine Frage mehr praktischer Art möchte ich an den Verfasser richten: glaubt er wirklich auf diesem Wege ein fröhliches Aufsprießen und reiches Fruchttragen der Relig.-Psychologie erwarten zu dürfen? Eine Analogie möge ihm zu denken geben: was die neukantische Bewegung (vor deren vernunftkritischen Arbeiten ich die denkbar größte Hochachtung habe) an Leistungen in Angleichung an die über sie hinauswachsende moderne empirische Psychologie aufweist (z. B. Natorp, J. Paulsen, H. Ehrenberg usw.), trägt doch, wie mir scheinen will, nicht den Stempel der Fruchtbarkeit. Droht nicht ein ähnliches Geschick der Relig.-Psychologie, wie sie der Verf. hier inauguriert?

Also: gegenüber seinem Programm bleiben wie bei unserer empirischen Auffassung der Relig.-Psychologie. Aber — nun kommt die Kehrseite — wir haben allen Grund, in diese einen vorzüglichen Gedanken aufzunehmen, den der Verf. ausspricht: Rel.-Psychologie muß typisierende Psychologie sein. Es ist eine Art Entdeckung. Da und dort in der religionspsychologischen Literatur kann man Andeutungen dieser Art begegnen. Aber diese Forderung klar und kraftvoll aufgestellt zu haben, ist ein Verdienst Parisers. Für den Empiriker aber ergibt sich daraus nicht etwa die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit Rickert u. a., sondern mit der differentiellen Psychologie (cf. übrigens Wobbermin in der

Theolog. Lit.-Ztg. von Harnack-Titius-Schuster 1914 Nr. 2 Spalte 53 ff.). Dann ist auch zugleich die Wissenschaftlichkeit der Untersuchung gesichert, während Parisers »Einfühlen« einem ästhetisierenden und feuilletonistischen Wesen die Tore kaum völlig zu verschließen vermöchte. —

H. Ostertag, (**Kaufbeuren**).

Georg Weingärtner, Das Unterbewußtsein, Untersuchung über die Verwendbarkeit dieses Begriffes in der Religionspsychologie, Mainz 1911, Kirchheim und Co., 158 S., geh. 2,50 M.; geb. 3,20 M. [1]).

Welch bedeutsame Rolle der Begriff des Un- resp. Unterbewußten in Philosophie und Psychologie spielt, ist allgemein bekannt und uns erst jüngst wieder von Windelband (»Die Hypothese des Unbewußten«, Heidelberg 1914) gezeigt worden. Auch in der Religionspsychologie ist dieser Begriff zweifellos prädestiniert Stellung zu gewinnen, und faktisch ist er hier schon von verschiedenen Richtungen aufgegriffen worden, von denen James und Freud auch in die weitere Oeffentlichkeit gedrungen sind. Die Sachlage ist also gegenwärtig die, daß »Unterbewußtsein« ein vieldeutiges Wort geworden und in die Zersplitterung der forschenden Richtungen eingegangen ist. Soll dieser Begriff aber zur allgemeinen Diskussion gestellt und damit zur Klarheit und Fruchtbarkeit der Anwendung gebracht werden, so ist zunächst einmal eine zusammenfassende Darstellung der verschiedenen Bedeutungen notwendig, denen er bisher unterliegt. Eben dies leistet in gediegenster Weise das vorliegende Buch. Darüber hinaus aber verfolgt es den weiteren Zweck, in die Diskussion selbst einzugreifen und zur Darstellung die Kritik zu gesellen.

Im einzelnen entwickelt der Verf. folgende Gedanken. Religionspsychologie ist ihm eine empirische Wissenschaft. Sie darf niemals theologische Theorien statt psychologischer Erklärungen bieten (S. 1) und die Begründung der Wahrheit der Religion kommt ihr nicht zu (S. 2), ebensowenig als überhaupt ein Werturteil (S. 3). Nur die Religiosität in ihren subjektiven psychischen Aeußerungen ist ihr Gegenstand (S. 3). Diesem Programm können wir natürlich nur freudig zustimmen. — In dem 1. Kapitel spricht der Verf. von »Bewußtsein, Ich und Persönlichkeit« und unterscheidet ein direktes und ein reflexives Bewußtsein. Erst durch die reflexiven Akte kommt das Selbstbewußtsein zustande. Diese Unterscheidung gleicht er dann dem Wundtschen Begriffspaar Perzeption und Apperzeption an. Im Blick auf Humes Bündeltheorie wird weiterhin unterschieden zwischen dem realen, substantiellen, im Hintergrund stehenden Ich und dem empirischen Ich, das wechselnde Bilder bietet. — Das 2. Kapitel behandelt »Wesen und Leistungen des Unterbewußtseins«. Die vielstimmigen Ansichten über das Wesen gruppiert der Verf. zunächst

---

1) Vgl. Bd. I S. 237 ff. Die Bedeutung des Buches und die notwendige Kürze, mit der es im Rahmen des Sammelreferates behandelt wurde, rechtfertigt eine eigene Besprechung. D. H.



in solche, die unterbewußt = unterschwellig oder unbewußt nehmen, und unterscheidet hier wieder das physiologische und das psychische Unbewußte. Als weitere Gruppe reihen sich diejenigen an, denen Unterbewußtsein = unteres Bewußtsein ist und zwar näher als Allgemeinbewußtsein, als dunkler Inhalt des normalen Bewußtseins und als zweites getrenntes Bewußtsein. Besonders in diesem Kapitel entwickelt der Verf. seine umfassende Literaturkenntnis, die seiner Arbeit so hohen Wert verleiht. Freilich weist ihm Vorbrodt (ZPhKr. Bd. 147, Heft 1 S. 117) nach, daß Prince nicht erst den Ausdruck coconscious eingeführt hat, daß dieser vielmehr sich schon in der englischen Psychologie findet. Was die Leistungen des Bewußtseins betrifft, so finden sich hier vor allem Phänomene, welche von den Verfechtern eines getrennten Bewußtseins angeführt werden: Traum, Hypnose, Bewußtseinsspaltung usw. Eine besonders eingehende Besprechung erfährt in diesem Zusammenhang die Theorie von Myers. — Das 3. Kapitel trägt den Titel »Beweise für das Unterbewußtsein«. Es ist aber nicht so, daß in etwas eigentümlicher Anordnung des Gedankenganges erst die Lehren vom U. und jetzt nachträglich die Beweise dafür geboten werden. Vielmehr bringt der Verf. hier eine Kritik der Lehren, indem er ihre Beweise nachprüft. Es handelt sich also darum, ob sich wirklich ein Unterbewußtsein im Sinne Janets, Dessoirs und Myers' nachweisen läßt, ein zweites getrenntes Bewußtsein. Und Weingärtner verneint diese Frage ganz entschieden. Es werden die Phänomene durchgeprüft, die sich bei dem normalen, vor allem aber diejenigen, die sich bei dem anormalen Menschen finden. Und es ergibt sich, daß bei dem normalen Menschen kein Anlaß besteht, von der Annahme eines einheitlichen Bewußtseins abzugehen und daß jene eigenartigen Phänomene sich durch krankhafte Gedächtnisschwäche, Veränderung der gesamten Bewußtseinslage, mangelnde Aufmerksamkeit, Trennung in Assoziationsgruppen usw. erklären lassen. Hier taucht wieder jenes obengenannte reflexive Bewußtsein auf, indem von ihm aus jene Störungen und Anomalien erklärt werden. Es scheint mir der Verf. hier tatsächlich auf richtiger Spur zu sein, und ich kann den Einwendungen Sichlers (Archiv f. system. Philos. 19. Bd. Heft 1 S. 256 ff.) nicht beipflichten. Als Ergebnis dieses Kapitels betont der Verf. mit allem Nachdruck, daß jene angebliche Entdeckung des Unterbewußtseins nicht Neuland, neue Tiefen und Wege erschließt, sondern nur auf eine Klärung von Grenzphänomenen hinausläuft. — Das 4. Kapitel endlich redet von dem »Unterbewußtsein in der Religionspsychologie«. Indessen so umfangreich dieses Kapitel ist, so kurz läßt es sich erledigen. Zwar das Stoffliche, das es bringt (z. B. Gebet, Bekehrung, Ekstase usw), ist auch hier wieder trefflich. Aber abgesehen davon bedeutet es ein glattes Herausfallen aus der Bahn empirischer Psychologie. Der Verf. mißt hier die Theorien vom Unterbewußtsein an seinem eigenen katholischen Glaubensbegriff und lehnt alles immanente mystische Erfassen Gottes im Unterbewußtsein ab zugunsten des rationalen Erfassens des transzendenten Gottes in der geoffenbarten



Kirchenlehre. Das Unterbewußtsein darf unter keinen Umständen ein Konkurrent des Uebernatürlichen werden. Nun soll es dem Verfasser gewiß nicht im allergeringsten etwa zum Vorwurf gemacht werden, daß er hier ehrlich seine persönliche Ueberzeugung ausspricht, noch auch, daß es der katholische Glaubensbegriff ist, zu dem er sich bekennt — ein Vorwurf, den er sich vielfach hat gefallen lassen müssen. Aber das muß ganz entschieden beanstandet werden, daß er überhaupt einen Glaubensbegriff anwendet, um Kompetenzfragen in Sachen der Religionspsychologie normativ zu entscheiden. Infolgedessen ist dieses ganze Kapitel wenig fruchtbar für die Religionspsychologie; es gehört in die Dogmatik (vgl. das bei Mandel über die »Anwendungszone« Gesagte). So ist es denn begreiflich, daß hier vollends die kritische Haltung des ganzen Buches durchbricht. In bezug auf seine Merkmale wird der Begriff des Unterbewußtseins als höchst unklar bezeichnet; sein Umfang und der Umfang seiner Anwendung in der Religionspsychologie wird möglichst eingeschränkt. Es wird ihm nicht zentrale, sondern nur eine sehr peripherische Bedeutung zugebilligt. Daß die vorausgehenden Kapitel kritisch gehalten waren, war wohl begründet, und Müller-Freienfels (Zeitschr. f. Psych. und Phys. 63. Bd. S. 213 f.) hatte vollauf recht, wenn er hier »die wundeste Stelle der modernen Psychologie« sieht. Man kann denn auch die klaren und wohlerwogenen Ausführungen W.s in diesem Teil des Buches weithin nur mit vollem Beifall lesen. Aber daß er sich überhaupt fast gar nicht über den Standpunkt der Kritik und Negation zu erheben vermag, daran ist das Hereinspielen der Dogmatik schuld. Sobald die dogmatischen Schatten auf die Religionspsychologie fallen, stirbt diese ab. Es ist denn doch mehr, als sich empirisch-religionspsychologisch irgendwie erhärten läßt, wenn er behauptet: »(Die Religionspsych. ist durch die Verwendung des Unterbewußtseins nicht gefördert worden ....) So wird es auch in Zukunft bleiben«. Nein! So soll es eben nicht in Zukunft bleiben! Und wenn ihm auch an diesem Punkte sonst dissentierende Kritiker zustimmen (Beth im Theol. Lit.-Ber. 1913, 11. Heft; Sichler a. a. O.; Gaede, Arch. f. ges. Psych. 22. Bd. Lit.-Ber. S. 72 ff.), so hat trotz alledem die Relig.-Psych., wie wir sie verstehen, die Pflicht, unbefangen und aus Eigenem den Tatsachenkreis zu untersuchen, den wir mit dem Begriff das »Un(ter)bewußtsein« umschreiben, und auf diesem Wege Ergebnisse zu gewinnen, mögen sie nun mit denen Weingärtners übereinstimmen oder nicht. Vgl. das Schriftchen von Vorbrodt: »Flournoys Seherin von Genf und Religionspsychologie«, Leipzig 1914, Meiner. — H. Ostertag (Kaufbeuren).

Dr. Gabriele Gräfin Wartensleben, Die christliche Persönlichkeit im Idealbild; eine Beschreibung sub specie psychologica. Kempten und München, J. Köselsche Buchhandlung, 1914. VI und 71 Seiten. 8°. M. 2.—.

Der durch den Titel nicht ganz glücklich ausgedrückte Zweck vorliegender Studie besteht darin, eine beschreibende Zusammenfassung der Grundzüge der christlichen Persönlichkeit zu geben, wie sie sich als Idealbild von der katholischen Glaubenslehre aus unter psychologischen Gesichtspunkten darstellt (Vorwort S. VI). Daß das Programm der Arbeit nicht dogmatisch oder moralisch, sondern psychologisch sein soll, bekundet die Verfasserin noch in besonderer Weise dadurch, daß sie sich auf eine bestimmte Methode der religionspsychologischen Forschung festlegt. »Nur ein wissenschaftlicher Weg der Darstellung, lesen wir im Vorwort (S. VI), konnte prinzipiell in Betracht kommen: zunächst wurde jeder behandelte Sachverhalt in den spezifischen der religiösen Sphäre zugehörigen Ausdrucksmitteln vorgelegt und hernach wurde jeweils, soweit die Erklärung der religiösen Inhalte in psychologisch fachwissenschaftlichen Terminis ohne Beeinträchtigung des betreffenden religiösen Sachverhaltes möglich war, eine solche versucht.« So schien sich das »Idealbild« ganz wohl zum Gegenstand einer psychologischen Untersuchung zu eignen. Wir sind weit davon entfernt, zu leugnen, daß es nützlich und notwendig sei, ideale Normen und Verhaltungsweisen auf ihre psychologische Möglichkeit zu prüfen, also etwa zu erörtern, wie die einen Charakter »gestaltende« Gottesliebe psychologisch beschaffen sein müsse, wie das Verhältnis der von dieser Gottesliebe »zentrierten« einzelnen Tugenden untereinander und zu ihrem Zentrum psychologisch zu fassen sei u. ä. Die Absicht solcher Forschung geht aber offenbar nicht in erster Linie auf die psychologische Tatsachenforschung, sondern auf die Begreifung, Ermöglichung, Sicherung eines vorgestellten Ideals. Wir haben diese Absicht fast durchweg in dem Büchlein verwirklicht gefunden und sehen darin einen Gewinn, den wir von theologischem Standpunkt aus keineswegs unterschätzen. Aber wir gestehen offen, für Religionspsychologie im strengen Sinne, d. h. für Religionspsychologie als empirische Wissenschaft können wir dies nicht halten. Diese hat nach unserer Meinung nicht die Aufgabe, das Ideal, das doch innerhalb gewöhnlicher Verhältnisse nicht als solches wirklich ist, zu untersuchen, sondern wirkliche Tatbestände, mögen sie nun nahe an das normative Ideal hinreichen oder nicht. Ihre Methode muß daher von Einzelbeobachtungen aus fortschreiten zur Ermittlung gesetzmäßiger Verhaltungsweisen. Nur so bleibt sie Empirie, Tatsachenforschung. Einen erfreulichen Ansatz dieser Art bildet die psychologische Bestimmung des Glaubens (S. 40 ff.). Hier stellt die Verfasserin ausdrücklich die Frage nach dem, was »erlebnismäßig beim Glaubensakte gegeben sei«. Die Erlebnisbeispiele (Augustinus, Verlaine, Claudel) enthalten allerdings nicht bloße Glaubenserfahrungen, sondern mehr allgemeine Bekehrungserlebnisse. Doch wollen wir darauf kein weiteres Gewicht legen. Nur das sei noch betont, daß manche der modernsten Psychologie entnommenen Ausdrücke (Persönlichkeit als bestimmte »Gestalt«, »Zentrierung« der seelischen Fähigkeiten durch eine richtung-

gebende Hauptkraft u. a.) gerade bei der von der Verfasserin geübten Methode zu äußerlich und schematisch erscheinen. Mit der Anwendung solcher gewiß wertvollen Begriffe auf die Religionspsychologie ist nur dann eine fruchtbare Einsicht gewonnen, wenn die Erlebnisse, die ihnen auf religiösem Gebiete entsprechen sollen, genau beschrieben und als wirkliche Aequivalente für die psychologischen Bestimmungen (vgl. S. 40) aufgezeigt werden. Trotz dieser grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten verhehlen wir nicht, daß die vorliegende Studie in mancherlei Einzelheiten Anregungen bietet. Die Verfasserin betont mehr wie einmal, daß sie keineswegs eine erschöpfende Darstellung geben wolle; sie hat auch offenbar viele Mühe an die Arbeit gesetzt und eine achtenswerte — manchmal vielleicht unnötige — Gelehrsamkeit aufgeboten. Einige neue Gesichtspunkte psychologischer Art scheint sie uns in der Tugendlehre erschlossen zu haben (S. 12 ff.), wenn auch das Tugendschema (S. 23) wohl für allzu »schematisch« gelten muß. Vielleicht dürfen wir für eine künftige Tugendpsychologie auf die zahlreichen feinen Beobachtungen hinweisen, die sich in der nikomachischen Ethik des Aristoteles über diesen Gegenstand finden. Neuerdings haben Hans Meyer und Michael Wittmann in ihren Untersuchungen über die aristotelische Ethik manches ins rechte Licht gesetzt. Georg Wunderle (Würzburg).

Georg Hoinka, Versuch zu einer psychologischen Grundlegung der Moraltheologie. Erster Teil: Psychologische Vorschule zur Moraltheologie. Paderborn, Verlag von Ferdinand Schöningh, 1912. VII und 254 S. M. 4.20.

Daß die Moraltheologie als positive theologische Wissenschaft zunächst die Aufgabe hat, die in der Offenbarung enthaltenen Normen für das sittliche Leben systematisch darzustellen und Grundsätze für deren Anwendung aufzufinden, ist unbestreitbar. Als praktische Wissenschaft muß sie die theologisch abgeleiteten Moralgesetze dem konkreten menschlichen Leben näherbringen; dazu ist naturgemäß eine möglichst vollkommene Lebens- und Seelenkenntnis erforderlich. Gewiß hat die Moraltheologie niemals von irgendwelcher psychologischer Grundlegung abgesehen; aber es darf doch gesagt werden, daß sie bis heute noch immer zu wenig Wert darauf gelegt hat, dieses Stück ihrer Aufgabe mit den Hilfsmitteln wissenschaftlicher Psychologie zu erledigen.

Von dieser allgemeinen Erwägung aus ist demnach der Versuch einer psychologischen Begründung der Moraltheologie warm zu begrüßen. Was aber Georg Hoinka in der vorliegenden Studie als »psychologische Vorschule zur Moraltheologie« darbietet, ist eine Psychologie in ganz anderem Sinne wie die moderne empirische Psychologie. Im Anschluß an den verstorbenen Breslauer Moraltheologen Adam Kravutzky geht H.s Darstellung von der menschlichen Natur, ihrer Zweckbestimmung und Tätigkeit aus. Bei der Aufsuchung der psychischen Grundregungen betrachtet der Verfasser zunächst die verschiedenen

Auswirkungen der menschlichen Natur, aber nur so, wie sie eben mit ihrer ganzen Komplexität von der populären Beobachtung aufgefaßt werden. Ohne die verschiedenen Lebensäußerungen und Lebenstätigkeiten des Menschen einer eigentlichen psychologischen Analyse zu unterziehen, findet er, daß sie samt und sonders auf 6 psychische Grundregungen zurückzuführen seien. In seiner Aufzählung heißen sie: »1. Der Selbsterhaltungs- oder Beständigkeitstrieb. 2. Der Erkenntnis- oder Wissenstrieb. 3. Der Hochsinns- oder Hingebungstrieb. 4. Der Glückseligkeits- oder Zuversichtstrieb. 5. Der Selbständigkeits- oder Freiheitstrieb. 6. Der Gemeinschafts- oder Fügsamkeitstrieb« (S. 66). Die Tatsächlichkeit dieser 6 Grundtriebe gilt als erstes moralpsychologisches Gesetz, das sich im biblischen Dekalog vollauf bewährt findet (vgl. S. 76). Daraus werden — unter ständiger Heranziehung des Dekaloges als Beweismittels — weitere 5 moralpsychologische Gesetze entwickelt. Die Grundtriebe müssen individual, sozial und religiös betätigt werden (2. Gesetz S. 100); jeder der 6 Grundtriebe soll entfaltet werden (3. Gesetz S. 121); »jeder Grundtrieb ist in seiner vollkommenen Entwicklung bedingt durch die gleichzeitige Unterstützung von seiten der anderen Grundtriebe« (4. Gesetz S. 164); die wohlgeordnete Entfaltung der Grundtriebe erfolgt in bestimmter Harmonie und Wertordnung (5. und 6. Gesetz S. 205 und 239).

Wir heben gerne hervor, daß uns innerhalb der einzelnen Ausführungen manche psychologisch zutreffende Bemerkung, manche geistreiche Anwendung, mancher weiterführende Gedanke begegnet ist. Trotzdem können wir nicht umhin, H.s Versuch als Ganzes abzulehnen. Er enthält mehr philosophisch-schematische Deduktion als psychologisch-lebendige Induktion. Der Verfasser sagt selbst im Vorwort (S. V): Die ganze Studie ist »lediglich philosophisch aufzufassen. Sie will nicht mehr sein als ein philosophischer Beitrag zu dem Versuch, die Moraltheologie psychologisch zu begründen und aufzubauen«. Dieses Programm entbehrt unseres Erachtens der Klarheit; jedenfalls steht es nicht in völligem Einklang mit dem Titel des Buches, der nur von einer psychologischen Grundlegung und einer psychologischen Vorschule der Moraltheologie spricht. Georg Wunderle (Würzburg).

Heinrich Mayer, Kinderideale. Eine experimentell-pädagogische Studie zur Religions- und Moralpädagogik. Kempten und München, J. Kösel, 1914. 8° VIII und 155 S., geh. M. 2.50, geb. M. 3.50.

Statistische Untersuchungen über die Ideale der Schulkinder sind in der heutigen pädagogischen Literatur nicht selten. Die Zahl der Zeitschriftenartikel ist nahezu Legion; die psychologischen Ergebnisse sind im Vergleich zu der aufgewandten Mühe gering. Wir haben die vorliegende selbständige Studie M.s über Kinderideale in die Hand genommen mit der Erwartung, nun endlich einmal neben Tabellen und Rechnungen auch eine Methodologie dieser Art von psychologischen Erhebungen zu er-



halten. M.s Buch bietet davon aber leider nur wenig und das bloß nebenher. Wir wollen gerne hervorheben, daß die rein statistische Seite der Studie mit großer Sorgfalt bearbeitet worden ist, daß auch die auf diesem Gebiete so notwendige Kritik in der psychologischen Verwertung und Deutung des reichen Materials zur Geltung kommt. Wir freuen uns. M.s Arbeit wegen dieser Vorzüge weit über so viele andere oberflächliche Erörterungen, die sich mit Kinderidealen, mit dem Lieblingsberuf u. ä. befassen, stellen zu können. Was nutzen aber trotz alledem große Zahlenreihen und Prozentberechnungen, wenn die Herkunft und der Wert der einzelnen Zahlen nicht genügend geklärt und sichergestellt wird?

Der Verfasser bringt in der Einleitung einen Ueberblick über die bisherigen Untersuchungen (S. 2—6), der unseres Erachtens in der Form, wie er sich findet, besser unterblieben wäre. Natürlich konnte es sich nicht um Vollständigkeit in der Aufzählung und Würdigung der einschlägigen Vorarbeiten handeln; aber gerade deshalb mußte bei einer solch kurzen Darstellung wenigstens das genetische Moment in der Reihe der Einzelstudien betont werden. Die Auswahl der wenigen Namen scheint uns nicht gerade zweckentsprechend. Notwendig wäre auch eine Bezugnahme auf die Untersuchungen über die Beliebtheit und Unbeliebtheit der Unterrichtsfächer gewesen. Das hätte sich nicht bloß beim geschichtlichen Ueberblick, sondern auch sonst, insbesondere bei der Besprechung der Berufsideale (S. 88 ff.) und des Idealismus in der Wahl der Lektüre (S. 105 ff.) empfohlen.

Am meisten hat uns der Abschnitt über den »Idealismus in der Wahl des persönlichen Vorbildes« (S. 22—87) interessiert. Die in diesem Abschnitt mitgeteilten Angaben über die »religiösen Ideale« (S. 41 ff.), namentlich über »Jesus und Maria als Idealpersonen« (S. 61 ff.), sind beachtenswerte Kundgebungen katholischer Schulkinder über den Betrieb des Religionsunterrichtes und — das ist ja nicht zu übersehen — über den großen Einfluß, den die Person des Geistlichen als Katecheten auf die Kinder ausübt. Gerade in letzter Hinsicht zeigt sich die Suggestibilität der Kinder in hellstem Lichte. Die auf religiöse Ideale bezüglichen Antworten waren in den Fällen, wo der Katechet die Fragen stellte, unverhältnismäßig häufiger als in den Fällen, wo eine weltliche Lehrperson als Versuchsleiter tätig war (vgl. S. 58). Hätte wohl der religiöse »Idealismus« der Kinder angedauert, wenn sie n a c h der Befragung durch den Geistlichen auch noch vom weltlichen Lehrer zu einer Aussage über ihre Ideale veranlaßt worden wären? Sicherlich nicht. Das erste Ergebnis ist also keine Unterlage für die Ermittlung des »religiösen Idealismus« im Kinde, sondern nur ein Beleg für die gerade dem p e r s ö n l i c h e n religiösen Einwirken zugängliche Suggestibilität des Kindes. Mit der Suggestibilität muß man aber auch bei den anderen Arten des kindlichen »Idealismus« in einem vielmals höheren Maße rechnen, als das gemeiniglich geschieht. Wir können uns der Begründung M.s (S. 65) nicht anschließen: »Die Ideale des Menschen sind in ihm, nicht außer ihm. Was



er sein Ideal, sein Vorbild nennt, ist im Grund sein eigenes Bild, das er in die Umgebung oder Geschichte hineinträgt. Die Gründe, die eine Gruppe von Kindern für ihre Ideale anführt, geben daher ein Bild der seelischen Verfassung dieser Gruppe. Zeigen sich in dieser Gruppe bestimmte, regelmäßig wiederkehrende idealbildende Motive, so bilden diese einen Teil der psychologischen Charakteristik dieser Gruppe, und es läßt sich eine Untersuchung darüber anstellen, inwieweit im Unterricht dieser psychologischen Verfassung Rechnung getragen wird.« Wir fragen dieser Darstellung gegenüber: Sind die Motive etwa nicht auch dem suggestiven Einfluß unterworfen? Inwieferne dürfen und müssen sie als selbständige Aeußerungen der kindlichen Seele aufgefaßt werden? Im Hinblick auf die Resultate der sonstigen Erforschung kindlicher Suggestibilität erscheint uns die Selbständigkeit der Aussage beim Kinde sehr gering. Uebrigens ist ist die Rechenschaft über die wahren Motive von religiösen — und auch anderen — Idealen selbst für den Erwachsenen nicht immer so leicht. Kinder fällen doch unseres Erachtens nur selten überlegte, begründete, selbständige Urteile; sie kennen ihr seelisches Leben noch zu wenig. Ihr »Idealismus« ist nach unseren Beobachtungen häufig gar nichts anderes wie ein augenblickliches Interesse an gewissen Gegenständen, Personen, Tätigkeiten; das Interesse geht aber beim Kinde noch nicht in die Tiefe.

Wir schätzen die Kinderaussagen nicht hoch genug, um von ihrer Verarbeitung eine wirklich wissenschaftliche Förderung der Moral- und Religionspsychologie zu erhoffen. Statistische oder sog. »experimentell-pädagogische« Untersuchungen müßten hinter der eindringlichen Einzelbeobachtung zurücktreten. Schematische Tafeln und »exakte« Prozentberechnungen würden dann allerdings mehr und mehr aus der wissenschaftlichen Darstellung der verwickelteren seelischen Erscheinungen verschwinden; dafür käme aber die Psychologie der individuellen Differenzen zu ihrem Recht. Georg Wunderle (Würzburg).

Nathan Söderblom, Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte (Beiträge zur Religionswissenschaft, herausgeg. v. d. Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm. 1. Jahrg. 1913/14, Heft 1). Stockholm, Albert Bonnier; Leipzig, J. C. Hinrichs. VIII und 112 S.

Eine prinzipielle Untersuchung, aus einem Meissener Vortrag des Verfassers hervorgegangen, wesentlich programmatisch, wissenschaftstheoretisch gerichtet: das Programm eines engeren und prinzipiell begründeten Zusammenhangs der allgemeinen Religionsgeschichte mit der Forschungsarbeit der wissenschaftlichen Theologie. Voraus geht als historischer Unterbau eine Skizze der Geschichte der natürlichen Theologie.

Auf Grund dieses geschichtlichen Rückblicks vertritt S. in sehr einleuchtenden Ausführungen eine moderne Weiterbildung und Neugestaltung des alten Lehrstücks de religione naturali, Neugestaltung in

dem Sinn, daß an die Stelle der natürlichen Theologie die allgemeine Religionsgeschichte tritt. Das würde wissenschaftstheoretisch-programmatisch bedeuten die Zugehörigkeit der allgemeinen Religionsgeschichte zur Theologie: die Theologie muß sich mit dem gesamten Gebiet der Religion grundsätzlich befassen (S. 67 f.). »Alles, was wir Religion nennen, bildet trotz der Unterschiede und Gegensätze eine zusammenhängende Größe, die von der Wissenschaft einheitlich bearbeitet werden muß« (S. 77). »Nur in dem Maße, in dem das Christentum den andern Religionen volle und unbedingte Gerechtigkeit erweist, kann es allgemeingültig seinen Anspruch erheben, dem religiösen Bedürfnis der Menschheit zu entsprechen . . . Die Wissenschaft vom Christentum kann von der Religionswissenschaft im allgemeinen nicht isoliert werden. Der Gegenstand der Theologie darf nicht enger umschrieben werden, als das Gebiet der Religion« (S. 78).

Die alte Distinktion zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion wird modern ersetzt durch die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Religionsgeschichte. Die zentrale Stellung der besonderen Religionsgeschichte (der christlichen Theologie im engeren Sinn als der Wissenschaft von der christlichen Religion) ist nicht etwa apologetisch, dogmatisch, metaphysisch, sondern rein sachlich-geschichtlich gerechtfertigt; denn die biblische Religionslinie hebt sich hierin von der sonstigen höheren Religion deutlich ab, nirgends sonst treten in dieser Weise Offenbarungsansprüche in mehr als tausendjähriger Kontinuität auf; und dies ist kein Werturteil, sondern die Feststellung einer Tatsache (S. 107).

Was ist an dieser historischen und prinzipiellen Untersuchung für den Religionspsychologen bedeutsam? Der Verfasser weist selbst darauf hin (S. 83 f.), wo er von der berechtigten Sonderstellung des Studiums der christlichen Religion wegen ihres besonderen Reichtums der Tiefe nach spricht. Kein Religionskomplex weise so viel Material für das Studium des inneren Lebens der Religion auf, wie das Christentum. »Das beruht auf dem Zusammentreffen zweier Umstände. Das Christentum hat den Blick des Menschen nach innen gerichtet. Zwar gilt das auch von den mystischen indischen und altgriechischen Heilslehren, aber im Christentum geschieht es nicht nach so festen und uniformierenden Richtlinien wie bei jenen . . . Diese Andeutungen dürften die überraschende Tatsache begreiflich machen, daß die indischen Religionen und Buddhas Ordensliteratur, die sich mit großartiger Konzentration auf das innere Leben richten und in unzähligen Beschreibungen den in sich beständig gleichen Seelenzustand der Versenkung und des Nachinnengerichtetseins schildern, doch ärmer sind an religionspsychologischem Material als das Christentum, und trotz all der Feinheiten und Schönheiten einförmig dastehen neben den nach dem Reichtum des Lebens selbst mannigfaltig ausgeprägten Bildern des inneren Lebens, wie die Offenbarungsreligionen sie besitzen. Die Autobiographien des Christentums, denen nicht einmal der Stoizismus etwas Aehnliches an die Seite stellen kann, sind in ihrer

Weise ein Ausdruck, nicht nur der christlichen Innerlichkeit und ihrer mannigfaltigen Verbindungen mit der Philosophie, sondern auch des Sinnes für persönliches Leben, der das Evangelium auszeichnet. Es sind christliche Impulse, die in späterer Zeit Asiaten zu lebensvollen, individuell ausgeprägten und für die Religionswissenschaft ergiebigen Schilderungen ihrer eigenen inneren Geschichte veranlaßten, wie die Japaner Nisima und Utschimura.«

Für den Religionspsychologen speziell ergibt sich damit ebensowohl die Aufgabe, die Erscheinungen aller positiven Religionen überhaupt, die ihm zugänglich sind oder es werden können, unter seinem Gesichtspunkt, mit seinen Mitteln und zu seinen Zwecken zu untersuchen, wie eine gewisse Berechtigung, das Bewußtsein zu haben, daß er nicht etwa nur einer äußerlich-zufälligen, ihm auferlegten Notwendigkeit unterworfen ist, wenn er den Erscheinungen der christlichen Religion einen gewissen Vorzug gibt, sondern daß er damit auch einer prinzipiellen, historisch ermittelten, innerlich gegebenen Natur seines Gegenstandes folgt. † Konrad Schröder (Marburg).

Dietrich Heinrich Kerler, Jenseits von Optimismus und Pessimismus. Versuch einer Deutung des Lebens aus den Tatsachen einer impersonalistischen Ethik. Ulm, Heinrich Kerler, Verlagskonto 1914. VI und 213 S. Preis damals M. 5.—.

In dem Buch wird keine Psychologie getrieben, sondern reine Ethik; doch indirekt gibt es dem Psychologen eine Fülle von Fragen und Anregungen. Eine doppelte These wird durchgeführt: 1. Das Ethos darf orientiert sein einzig und allein am unbedingt geltenden Ideal, nicht an irgend jemandes Glück oder Seligkeit. 2. Die Erfüllung der Ideale ist der einzige Sinn nicht nur des Ethos in sich selbst, sondern des »Lebens« überhaupt; daneben oder darüber hinaus hat kein anderer Sinn Platz, vor allem keinerlei religiöse Ergänzung oder Bürgschaft auch nur für die Durchführbarkeit des Ideales selber. Nach Optimismus oder Pessimismus fragt nur der egoistische, altruistische oder religiöse Eudämonist, niemals der ethische Mensch. Mag der Lauf der Welt gänzlich sinnlos sein, das Leben hat in dem Maße Sinn, als das ethische Soll von uns anerkannt und in die Tat umgesetzt wird. Weiter zu fragen ist unsittlich.

Zu dieser Ethik und der daraus abgeleiteten Lebensdeutung Stellung zu nehmen, ist nicht dieses Orts. Nur eine Frage: Widerlegt nicht schon des Verfassers Hochschätzung der intellektuellen und der ästhetischen Werte seine These von der Alleingeltung des sittlichen Ideals? Die Normen des Wahren und Schönen sind doch der Norm des Guten gegenüber selbständige Gesetzgebungen. Beweist nicht gerade die bewußt einseitige Herausarbeitung der Eigenart des ethischen Ideals (die wir dem Verfasser zum hohen Verdienst anrechnen möchten) dessen Unfähigkeit, den »Sinn des Lebens« zu erschöpfen?

Doch wir haben uns auf die religionspsychologische Seite der Sache zu beschränken.

K.s Ablehnung der Religion beruht, außer auf seiner These von der Alleingeltung des sittlichen Ideals, auf seiner Ansicht vom seelischen Wesen der Religion. Das religiöse Interesse ist nach ihm 1. wesentlich eudämonistisch; es will nicht die uninteressierte Verwirklichung des Ideals, sondern Beseligung der eigenen Person, der Menschheit oder auch des Absoluten selbst (S. 7 ff., 21 ff.). Frömmigkeit ist ihm 2. Heteronomie; als ihre psychische Wurzel gilt ihm die Anlehnungsbedürftigkeit des Menschen; und 3. Personalismus, d. h. sie findet den höchsten Wert nicht in einer unwirklichen Idee, sondern in einem realen Träger der Idee. »Der natürliche Mensch erträgt es nicht, in furchtbarer Einsamkeit dem Ideal gegenüberzustehen. Von wildem Entsetzen erfaßt, stürmt er aus dem Heiligtum, um sich einem fühlenden Wesen, sei es Gott oder Mensch, an die Brust zu werfen« (S. 100, 116, 172).

Diese Bestimmungen sind religionspsychologisch nicht unrichtig, aber 1. unvollständig; in dieser Fassung treffen sie nur den Durchschnitt und nur die verkümmerten Formen der Religiosität, nicht die Höhen religiösen Lebens; 2. sind sie einseitig, sofern sie nicht am Eigenleben der Frömmigkeit orientiert, sondern das religiöse Leben nur im Lichte der Ethik sehen; sie treffen daher allenfalls die religiöse Moral, aber nicht die Religion selbst. Die Grundtatsache des unverkümmerten, allem Moralischen gegenüber souveränen Lebens des Frommen ist ein Ueberwältigtsein von übermenschlichen Mächten bzw. einer überweltlichen Macht. Von irgendwelchen Bedürfnissen oder irgend jemandes Eudämonie, auch von der Gottes selbst, ist dabei nicht mehr die Rede. Ein geradezu klassisches Beispiel dafür ist, was K. selber über Schloß Mainberg zu sagen weiß (S. 136).

So liegt gerade in der moralistisch und apologetisch unverkrüppelten, ursprünglichen Religion der Gegenpol, und doch auch wieder ein Bundesgenosse des vom Verfasser in vorbildlicher Reinheit erschauten Ethos. Auch der Wert der Religion ruht in ihr selbst, nicht in den begleitenden Befriedigungsgefühlen; werden diese gesucht, so ist das reine Erleben Gottes so getrübt wie das Wollen des Ideals. Auch in der Religion wird die Persönlichkeit rücksichtslos geopfert, und eben dadurch ungewollt wahrhaft gewonnen (vgl. bei K. »Subjektswert«). In Jesu sieht der Verfasser das reinste Ethos verkörpert, uns ist er der religiöse Genius (vgl. auch K.s wertvollen Hinweis auf Fénélon). Ueber alle Wunschreligion hinaus lebt er und führt zum Leben in der Wirklichkeit Gottes — jenseits von Optimismus und Pessimismus.

R. Paulus (Besigheim).



A. Marie, Der Mystizismus in seinen Beziehungen zur Geistesstörung. Uebersetzung von G. Lomer. Verlag von J. A. Barth. Leipzig 1913. 250 S. M. 5.—, geb. 5.80.

Gerade das echt religiöse Erleben ist durch einen mystischen Grundzug charakterisiert. Darum findet sich auch bei dem in einer krankhaften Persönlichkeit sich entwickelnden religiösen Leben oft ein starker »Mystizismus«. Aus diesem Grunde ist es ebenso für den Psychiater, dem solche Kranke vor Augen treten, von Interesse, sich mit den Fragen nach dem Wesen der Mystik zu beschäftigen, wie es für den Religionspsychologen von Wert sein kann, über die Formen und Eigentümlichkeiten derjenigen Geistesstörungen zu hören, bei welchen am häufigsten mystische Einschläge sich nachweisen lassen. Es wird freilich einem derartigen Versuch eines Arztes, den Mystizismus in seinen Beziehungen zur Geistesstörung zu betrachten, vielleicht mancher ein gewisses Mißtrauen entgegenbringen, denn allzuleicht verfällt der Psychiater in den Fehler, normale psychische Erscheinungen einfach deshalb als pathologisch zu bezeichnen, weil er dieselben Erscheinungen auch bei seinen Kranken zu beobachten Gelegenheit hat. Diesen Fehler hat der französische Psychiater zu vermeiden gewußt. Für ihn ist im Gegenteil die Krankheit eine Steigerung der normalen Erscheinungen, was für einen großen Teil aller Krankheiten gewiß zutreffend ist.

Der Verfasser betrachtet in dem ersten Teil seines Buches zunächst die Psychologie der Mystiker. Er geht dabei von einem Kollektivbegriff der Mystik aus, ohne auf das Individualstudium der großen Mystiker irgendwie einzugehen, da ihm diese letztere Aufgabe als zu umfassend und schwer erscheint. Es ist dies zu bedauern, denn vielleicht hätte ein solcher Versuch, wenigstens das Charakteristische bei den einzelnen geschichtsbekannten, großen Mystikern hervorzuheben, für die Aufgabe, die der Verfasser sich gestellt hat, sehr genützt und den Verfasser daran gehindert, sich im allgemeinen zu verlieren. Weiterhin gibt er eine Begriffserklärung und Unterscheidung von Religion und Mystizismus. Im zweiten Teil werden die verschiedenen Geistesstörungen behandelt und die Art, in welcher sich in ihnen der Mystizismus äußert. So bei den Störungen der Entartung, besonders der Hysterie und Epilepsie, ferner bei den Depressionszuständen und den verschiedenen Formen der Demenz. Ein Vergleich des mittelalterlichen Wahnsinns mit dem neuzeitlichen läßt besonders deutlich erkennen, wie der Einfluß der Umwelt sich auch bei den mystischen Psychosen deutlich zeigt. Der Kranke nimmt eben zur Erklärung der in ihm eingetretenen Veränderungen das, was ihm Bildung und Milieu an die Hand geben. Während darum im Mittelalter das Gefühl des Besessenseins von einem bösen Geiste sehr häufig war oder der Größenwahn, Gott, der Antichrist oder ein Prophet zu sein, ist es heute das Gefühl des Elektrisiert- oder Hypnotisiertseins, durch welches die Kranken ihre abnormen Zustände zum Ausdruck bringen. Zum Schluß endlich berührt der Verfasser noch die allen mystischen Psychosen ge-



meinsame Tendenz zu antisozialen Reaktionen, z. B. Mord, Selbstmord oder Verstümmelung, und gibt dazu Beispiele aus der eigenen und fremden Erfahrung.

Aus dieser kurzen Angabe des Inhaltes des Buches wird zur Genüge hervorgehen, daß dasselbe viel Interessantes enthält. Leider stören die allzu zahlreichen Zitate und Wiederholungen oft die Entwicklung des Gedankenganges und lassen die guten und wertvollen Bemerkungen leicht übersehen. Auch kann man sich, wenn man das Buch zu Ende gelesen hat, des Eindruckes nicht recht erwehren, daß die Fülle des Stoffes den Verfasser selbst den klaren Ueberblick verlieren ließ und ihn daran hinderte, in die Tiefe irgend eines der zahlreichen Probleme wirklich einzudringen. † Fr. Hacker (Berlin).

Oskar Ollendorf, Andacht in der Malerei. Beiträge zur Psychologie der Großmeister. Leipzig, Julius Zeitler, 1912. 170 S. und 18 Abbildungstafeln. M. 7.—, geb. M. 9.—.

Das Buch bietet nicht, was sein Titel verheißt. Es ist keine Ikonographie der Andacht, die man hier zu finden hofft und die zu besitzen wertvoll wäre, weil sie für den Religionspsychologen eine wichtige Ergänzung dessen bildete, was ihm die literarischen Quellen über den Wechsel und Wandel der Andacht und ihrer Ausdrucksformen im Laufe der Jahrhunderte berichten. Man findet darin nur eine Reihe von Untersuchungen über einige Meister des 16. und 17. Jahrhunderts in bezug auf ihre Ausdruckskraft und Fähigkeit in der Darstellung der Andacht. Ich erblicke darin einen Mangel, weil jene Aufgabe mir wichtiger erscheint und diese Spezialuntersuchungen ohne jene historische Vorarbeit ziemlich in der Luft stehen. Der religionspsychologischen Forschung ist wenig damit gedient und gering erscheint mir der Nutzen für die Kunstwissenschaft. Unwillkürlich fragt man sich bei der Lektüre des Buches immer wieder, für wen es eigentlich geschrieben ist. Die Antwort, die der Verfasser in der Einführung gibt, indem er bemerkt, daß das Buch für modisch unabhängige, selbständige Freunde des Schönen geschrieben sei, die den großen Meistern die ihnen gebührende Ehre geben, befriedigt wenig. Nicht einzusehen ist ferner, wozu es nötig war, um die Beschränkung auf die Untersuchung des Gegenständlichen in den Kunstwerken zu rechtfertigen, das Ganze mit einem Angriff auf Konrad Fiedler einzuleiten, der mit Recht in seinen Schriften die Belanglosigkeit des Stoffes für die künstlerische Wertung betont. Werden doch die psychologischen Tendenzen des Verfassers nirgends von den zur Höhe künstlerischer Erkenntnis führenden Wegen Fiedlers berührt oder gekreuzt. Unzweckmäßig erscheint mir die Beschränkung auf die Malerei, weil für die psychologische Erkenntnis, auf die es hier ankommt, die Werke der Plastik von denen der Malerei nicht zu trennen sind. In der Tat eröffnet im Widerspruch zum Titel des Buches eine plastische Arbeit den Reigen der besprochenen Kunstwerke. Verfasser widmet ihr 17 Seiten um darzutun, daß Michel-

angelos innerstes Wesen der Schilderung der Andacht widerstrebte. Aber war es diesem Meister, als er den gefesselten Sklaven im Louvre schuf, um den es sich hier handelt, überhaupt darum zu tun, Andacht darzustellen? Meines Erachtens hat er hier nichts anderes als stumme Ergebung in ein unabänderliches Geschick zu Erscheinung bringen wollen. Das ist aber etwas ganz anderes als Verkehr der Seele mit Gott, wie Verfasser richtig die Andacht definiert.

Es finden sich in dem auf fleißigen Studien beruhenden und mit philosophischem Ernst geschriebenen Buche viele gute Beobachtungen von Kunst und Leben, aber recht willkürlich erscheinen mir die Wahl und die Zusammenstellung der besprochenen Meister, insbesondere im Hinblick auf die viel wichtigeren, die hier fehlen. Auch fordern die Urteile oft unsern Widerspruch heraus.

Von der altchristlichen Kunst ausgehend und durch die byzantinische hindurch hätte uns der Verfasser zuerst ins Mittelalter führen müssen, um uns mit der ersten Formung und den frühesten stilistischen Wandlungen der christlichen Andachtsformen bekanntzumachen, ja auch die vorchristliche Zeit hätte in den Kreis der Betrachtungen gezogen werden müssen. Giottos Kunst mit ihren treuen Spiegelbildern wirklichen seelischen Erlebens wäre dann als eine der zuverlässigsten Bilderquellen zu würdigen gewesen und ebenso die Kunst Fra Giovanni Angelicos da Fiesole, der wie kaum ein anderer Künstler mittelalterliche Andacht erlebt und geschildert hat. — Von Giotto ist aber gar nicht und von Fiesole nur ganz beiläufig die Rede, während der weltliche Correggio, der manierierte Guido Reni und der weichliche Murillo ausführlich behandelt sind, erstere um deren Unzulänglichkeit in der Schilderung der Andacht darzutun, letzterer um als Schilderer »eines heiligen Eros« über Gebühr gerühmt zu werden. Wichtiger wäre eine Analysierung der Frührenaissancemeister gewesen. Ihrer ist aber so gut wie gar nicht gedacht. Mantegna z. B., der ein Kapitel für sich erfordert hätte, wird in Verbindung mit Fra Filippo Lippi und van Eyck mit einigen Sätzen abgetan. Rogier van der Weiden, Memling, Schongauer und die anderen herrlichen Frühniederländer und Altdeutschen fehlen ganz. — Unverständlich wie die Beschränkung auf einige Meister der Hochrenaissance und Barockzeit erscheint auch der das Kapitel Holbein einleitende Satz, nach dem dieser der erste Meister sei, in dessen Werk ein inniges Verhältnis zu andächtigem Leben sichtbar werde. Gewagt ist es, von einem unwahren Ausdruck einiger Gestalten aus Raffaels Jugendzeit zu sprechen, wo höchstens von Befangenheit die Rede sein kann, und nicht minder gewagt erscheint es mir, von einer Aehnlichkeit zwischen Leonardos und Rembrandts Andachtsschilderungen zu reden. Mir fehlt dafür das tertium comparationis. Gut ist, was über Rubens pathetische Auffassung und machtvolle Darstellung gesagt ist. Das Beste ist aber, was wir über Dürer als Meister der inneren sittlichen Kraft und über Rembrandt als künstlerischen Offenbarer von Seelentiefen zu hören bekommen. Verfasser hätte nach

der ganzen Tendenz und Stimmung seines Buches gut getan, eine in Rembrandts Kunst mündende Ikonographie der Andachtschilderung zu geben und diese mit dem am Schlusse seines Rembrandtkapitels stehenden Wort zu betiteln: »Rembrandt, der unerreichte Meister der Andacht.«

† P. J. Rée (Nürnberg).

Lic. Wilhelm Koepp, Einführung in das Studium der Religionspsychologie. (104 S.) Tübingen 1920. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 24 Mk.

Der Verfasser bietet sehr ähnlich wie Faber zunächst eine Einführung in die bisherige Entwicklung in der Religionspsychologie und schildert mit besonderer Ausführlichkeit die in der protestantischen Theologie sich vollziehende Wandlung von einer psychologischen Durchdringung der einzelnen Disziplinen zur Blüte einer eigenen religionspsychologischen Arbeit (Heiler, Otto). Der zweite Teil erörtert das Verfahren in der »Religionspsychologie«, die Stofferhebung (mit eingehender Kritik der experimentellen Versuche) und die Stoffbearbeitung in Typenbildung und religionspsychologischer Analyse. Die Schrift enthält im einzelnen manche wertvolle und lehrreiche Stelle; mit Recht hebt Koepp z. B. die Notwendigkeit hervor, klar festzustellen, was eigentlich religionspsychologische Analyse ist, und gibt beachtenswerte Winke was hier zu tun ist: die Aeußerung religiösen Lebens von der Umwelt isolieren, ihre Eigenart herausstellen, und das letzte religiöse Grundmotiv — das eigentliche Telos — einer bestimmten Frömmigkeitsweise verstehen; dann erst kann die Gesamtstruktur eines religiösen Vorgangs begriffen und dieser selbst mit verwandten Phänomenen verglichen werden. — Aber auch diese zweifellos besten Stücke der Schrift enthalten eigentlich nichts Neues. Alles was Koepp über die Methode der Religionspsychologie sagt, ist für den Kreis unseres Archivs selbstverständlich, vielfach ganz übereinstimmend mit früheren Ausführungen u. a. von E. W. Mayer, Faber, Wunderle. So gerne wir diese Zustimmung erfahren, so wenig vermögen wir einzusehen, warum die gleichen Dinge immer wieder gesagt werden müssen. Zudem fehlt dem Verf. die unentbehrliche umfassende Kenntnis der Literatur; er schreibt — ohne diese Begrenzung zu begründen — über protestantisch-deutsche und die in Deutschland bekannt gewordene amerikanische Religionspsychologie. Von der umfangreichen katholischen Literatur über religionspsychologische Fragen sagt er kein Wort, während katholische Religionspsychologen wie Wunderle sich sehr ernstlich um die Kenntnis der protestantischen Religionspsychologie bemüht haben. Und die Bemerkungen (auf S. 37) über italienische Arbeiten zeigen nur so viel, daß der Verfasser die höchst wertvollen Untersuchungen z. B. der französischen katholischen Religionspsychologen gar nicht kennt. Damit wird aber der Wert der ganzen Schrift zweifelhaft; sie macht uns weder mit einer in Deutschland bisher unbekannten religionspsychologischen Literatur bekannt (was sehr verdienstlich wäre) noch gibt sie neue Anregungen zu praktischer Arbeit. Es geht wirklich nicht an, daß jeder, der sich in die

Religionspsychologie einarbeitet, von neuem eine Geschichte und Methodik der Religionspsychologie veröffentlicht. Wann kommen die protestantischen Theologen endlich einmal aus diesen ganz unfruchtbaren methodologischen Programmen heraus zu irgendeiner praktischen Arbeit in der Religionspsychologie? W. Stählin (Nürnberg).

R. Reitzenstein, Die Hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen. Vortrag, ursprünglich gehalten in dem wissenschaftlichen Predigerverein für Elsaß-Lothringen den 11. Nov. 1909. 2. umgearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin. B. G. Teubner 1920. 268 S. M. 9, geb. M. 12.

Bereits die vor zehn Jahren erschienene 1. Auflage des Vortrages enthielt in den beigegebenen Exkursen und Anmerkungen eine Fülle des religionsgeschichtlich interessantesten Stoffes. Derselbe ist nunmehr wiederum dank der Unterstützung, die der früher in Straßburg, jetzt in Göttingen wirkende Verfasser, seines Zeichens Philologe, durch die Orientalisten Andreas, Lidzbarski, F. W. K. Müller, Le Coq und Sethe gefunden hat, beträchtlich vermehrt worden. Unter hellenistischen Religionsformen versteht er solche, in denen sich griechische und orientalische Elemente mischen, wobei zu beachten ist, daß im Hellenismus nur griechische Philosophie und orientalische Religiosität werbende Kraft besitzen und missionierende Tätigkeit entfalten. Wir werden über die Verschiedenheit der Mysterien belehrt, erfahren, welchen Reiz sie auf die Menschen der zur Neige gehenden griechisch-römischen Zivilisation ausübten, wie sie sich ausbreiteten, vermischten und gegenseitig duldeten. Das Bedeutsame dabei ist, daß wir die geistige Umwelt kennen lernen, in die sich das Paulinische Christentum einsenkte. Bei aller Originalität und Selbständigkeit hat sich Paulus doch keineswegs eine besondere Psychologie und eine dazu gehörige Geheimsprache zurechtgezimmert, sondern das Griechisch seiner Zeit gesprochen. Darum kann uns die Wortgeschichte, wenn sie sich zu einer Geschichte der Begriffe vertieft, reichen Aufschluß über Probleme geben, denen wir auf keinem anderen Wege nahekommen können. Denn so wenig sich das Empfinden aus einer fremden Religion in die eigene überträgt, so wird es uns doch im einzelnen begreiflicher, wenn wir ähnliches in der Zeitstimmung nachweisen können. Was wir Theologen vergeblich aus dem Zusammenhang des Paulinischen Christentums mit dem Judentum nachzuweisen suchten, das wird uns in seiner formalen Verwandtschaft mit Vorstellungen und Gebräuchen der Mysterien verständlich oder wenigstens verständlicher. Vieles, was wir lediglich als sprachliches Bild auffaßten, wie das Gestaltgewinnen des Christus im Menschen, das Anziehen des Christus, die Selbstbezeichnung des Paulus als eines Gefangenen des Christus, nicht weniger manches in der Sakramentslehre usw. gewinnt einen konkreten Hintergrund und von den in

reicher Fülle erscheinenden Analogien fällt unerwartetes, oft befremdendes, öfter klärendes Licht auf die religiöse Vorstellungswelt des Apostels, wenn wir vielleicht auch zaudern, ihn mit dem Verf. als den größten aller »Gnostiker« zu bezeichnen. Jedenfalls sehen wir, wie sehr er den Hellenen ein Hellene geworden ist. Ja es waren nicht zuletzt die ihm aus der hellenistischen religiösen Literatur zufließenden Gedanken, die ihn unmerklich zunächst von der Tradition befreiten, die sich in der Gemeinde auf jüdischem Boden zu bilden begonnen hatte, und ihm das Bewußtsein der Freiheit erringen halfen, die für ihn nun überall ist, wo der Geist des Herrn ist. »Mag unendlich viel in seinem Empfinden und Denken jüdisch geblieben sein, dem Hellenismus verdankt er den Glauben an sein Apostolat und seine Freiheit. Hierin liegt die größte und für die Weltgeschichte bedeutsamste Wirkung der antiken Mysterienreligionen.«

Mir ist bei der Lektüre des Buches der Gedanke aufgetaucht, ob nicht wie auf die Paulinischen Briefe, so auch auf das Johannesevangelium einmal ein »Licht vom Osten« fallen werde. Es ist bekannt, daß der Bericht über die Auferweckung des Lazarus (Joh. 11) bisher ein ungelöstes Problem war. Nehmen wir die Erzählung, wie sie lautet, als Historie, dann ist es unbegreiflich, weshalb die vorangehenden Darstellungen des Evangeliums über diese größte und in der Tragödie Jesu die Peripetie bildende Wundertat völlig schweigen konnten. Nun erfahren wir z. B. aus dem Bericht des Apuleius über seine Einweihung in die korinthischen Isismysterien, daß dieselbe in einem freiwillig gewählten Tod und einem aus Gnaden gewährten neuen Leben bestanden habe. An der Hand des Oberpriesters ging Apuleius in das Adyton hinein zu der eigentlichen Weihe, von der er nur verrät, daß er bis über die Schwelle der Totenwelt gekommen, durch alle Elemente gewandert und zum Licht zurückgekehrt sei. Es liegt nicht außer dem Bereich des Möglichen, daß der Tod des Lazarus nicht ein rein natürlicher, sondern ein mystischer gewesen sei und die Entrüstung der Priester in Jerusalem dem Verhalten Jesu gegolten habe, durch das etwas der Oeffentlichkeit preisgegeben worden wäre, was nach ihrer Meinung als strenges Geheimnis hätte gewahrt werden müssen. Bekanntlich hat Rudolf Steiner in seinem Buch »Das Christentum als mystische Tatsache« vor zwanzig Jahren bereits diese Lösung des Lazarusproblems gegeben. Nach der Erzählung des Apuleius scheint mindestens festzustehen, daß in den hellenistischen Mysterienreligionen ein Ueberschreiten der Schwelle des Totenreiches und die Rückkehr zum Licht nicht nur ein Gegenstand des Glaubens, sondern der persönlichen Erfahrung gewesen wäre.

Reitzensteins Buch ist als die Arbeit eines Philologen von der Theologie nicht in dem Maße, als es der Neuheit seines Inhaltes und der Gediegenheit seiner Methode entspricht, gewertet, nachgeprüft und nutzbar gemacht worden. Religionspsychologisch gehört es zu den Quellenschriften ersten Ranges, obwohl es rein philologisch-historisch orientiert ist. Denn sein Inhalt fordert ebensosehr zu psychologischer Bearbeitung auf, wie er

zu sonst beobachteten religionspsychologischen Erscheinungen die lehrreichsten Analogien und Parallelen darbietet.

Christian Geyer (Nürnberg).

Dr. Hermann Beckh, Privatdozent an der Universität Berlin, Buddhismus (Buddha und seine Lehre), I. Einleitung. Der Buddha, II. Die Lehre. Berlin und Leipzig, Vereinigung wissenschaftl. Verleger. Sammlung Göschen, 2. Aufl. 1919 und 1920. 147 S. und 142 S. Preis je M. 4.20.

Es ist sicherlich nichts Alltägliches, daß in zwei bescheidenen Bändchen einer der vielen Universal-Büchereien eine Arbeit über den Buddhismus veröffentlicht wird, die so ziemlich alles, was bisher in Deutschland über dieses viel behandelte Thema geschrieben wurde, zu antiquarischer Literatur macht. Der Fehler, den die früheren Darsteller und Beurteiler dieses indischen Religionssystems machten, war, daß sie dem Dogma der herrschenden Psychologie von der an allen Orten und zu allen Zeiten sich im wesentlichen gleichbleibenden Struktur des menschlichen Bewußtseins zu sehr trauten und darum einem Weg, der gerade über das gewöhnliche Bewußtsein hinaus zu einem Ueberbewußtsein führen wollte, ohne Verständnis gegenüberstanden. Hier lesen wir dagegen gleich auf der ersten Seite den im besten Sinne des Worts revolutionierenden Satz: »Aber so viel steht fest, daß er (Buddha) nach Jahren angespannter Versenkung und innerer Kämpfe geistige Erlebnisse hatte, die er als den entscheidenden Wendepunkt seines Lebens ansah. Er nannte sich von nun an Buddha, d. h. den Erleuchteten oder Erwachten, den, der nicht mehr schläft, der ein Wissen, ein Bewußtsein erlangt hat, gegen welches die Alltagserkenntnis, das Bewußtsein der gewöhnlichen Menschen, nur ein Träumen, ein Schlaf des Irrtums, des Nichtwissens ist.« Irrten Schopenhauer und Richard Wagner darin, daß sie den Buddhismus als eine Vorwegnahme des modernen Pessimismus auffaßten, so war es vollends der deutschen Gelehrsamkeit vorbehalten, in ihm ein rationalistisches System und eine atheistische Moralphilosophie zu erblicken, so ziemlich die größte Verkennung, die überhaupt möglich war. Allein auch die begeisterten Vertreter des Buddhismus, die ihn uns als Religion zur Annahme an Stelle des Christentums empfahlen, verkannten ihn und zugleich die von der indischen völlig verschiedene Denk- und Empfindungswelt des Abendlandes, die wohl eine Befruchtung durch ihn, keinesfalls aber seine Adoption als möglich erscheinen läßt.

Für den ursprünglichen Buddhismus ist die Person Buddhas ohne wesentliche Bedeutung. Hier gilt sein Wort: »Die Norm, die ich euch gelehrt habe, die ist euer Meister, wenn ich hingegangen bin.« Erst als das neue Ideal hervortrat, nicht nur selbst ein Heiliger (Arhat) zu werden, sondern für die Erlösung und Vervollkommnung aller Wesen zu arbeiten,



wurde hiefür der Buddha, der die befreiende Erkenntnis — nach schwerem Entschluß — der Welt geoffenbart hatte, das begeisternde Vorbild.

Die Legende Buddhas ist nicht nur, wie auch sonst der Mythus aufgefaßt wird, die Hülle tiefer Gedanken, sondern wirkliche Geschichte. Es scheinen hinter ihr Erlebnisse zu stehen, nur daß sie solche eines höheren Bewußtseins sind. Ihr Schauplatz ist nicht die materielle Welt, sondern eine höhere Region. Die Vorgänge in dieser werden nicht mit leiblichen Augen gesehen, sondern mit Seelenorganen geschaut. Wir nehmen als Beispiel die Erzählung vom Kampfe Buddhas mit Mara. In dieser Versuchungsgeschichte ist wohl ebensowenig wie in der neutestamentlichen Parallelerzählung nur etwa ein inneres Erlebnis, ein Seelenkampf, in äußeren Bildern dargestellt. Vielmehr ist anzunehmen, daß das Erlebnis selber bereits imaginativ gewesen sei, so daß wir es also mit dem Bericht eines wirklichen, wenn auch nicht physischen Vorganges zu tun hätten. Auf diesen Kampf mit Mara folgt nach der Legende die Erleuchtung. Wir haben uns diese so vorzustellen, daß sich bei Buddha durch Konzentration und Meditation seelische Organe gebildet haben, mit denen er die Wesen auf ihrer Wanderung sieht, wie sie entweder nach dem Erdenleben in Qual versinken oder zu einem höheren Dasein emporsteigen, alsdann seine eigenen früheren Inkarnationen überblickt und endlich das Geheimnis des Leidens und die zwölffache Ursachenkette durchschaut. Als ihn nunmehr Mara zum Eintritt ins Paranirwana auffordert, weist er ihn zurück. Denn das Mitleid mit den den Lotusblumen gleichenden Menschen, die gerade die Oberfläche des Wassers erreichen, ohne sich über den Seespiegel erheben zu können, bestimmt ihn, auf der Erde zu bleiben und zu lehren. Seine Lehre heißt der mittlere Pfad, weil er ebensosehr von Sinnenlust als von Selbstqual entfernt ist. Die vier Wahrheiten vom Leiden aus der Predigt von Benares (Was ist das Leiden? Woher kommt das Leiden? Wie wird das Leiden vernichtet? Welches ist der Weg dazu?) münden eben in diesen mittleren Pfad. Das heißt, seine Lehre ist nicht Offenbarung von Geheimnissen, die nur er selbst gesehen hätte, sondern die Beschreibung des Weges, der jeden, der ihn geht, zur schauenden Erkenntnis führt. Mit anderen Worten: der Buddhismus ist durchaus Yoga, d. h. Aufzeigung der Methoden der Konzentration und Meditation, durch die man in den Besitz eines übersinnlichen Bewußtseins gelangt, in dem man alsdann selbst alles das sieht was Buddha auch gesehen hat. Erst von dieser grundlegenden Einsicht in das Wesen des Buddhismus als Yoga aus wird das Schweigen Buddhas über Gott und göttliche Wesenheiten, über den Himmel und die Hölle verständlich. Es ist nur darum gleichgültig, ob jemand darüber diese oder jene Meinung hat, weil alles daran liegt, daß die Augen des Schülers für die göttlich-geistige Welt aufgetan werden. Er gibt nur deshalb keine Metaphysik und Theorie, weil er den Menschen zum Selbersehen verhelfen will. Wie dieser Yoga-Weg im einzelnen aussieht, das muß man bei Beckh selbst nachlesen. Während wir an Kant geschulten Abendländer meinen, es sei unser Schicksal, beim

Denken stehen bleiben zu müssen, sehen wir staunend zu, wie die Inder über das Denken hinaus zu einem höheren und immer wieder höheren Bewußtsein aufsteigen.

Damit zerfällt der vermeintliche Pessimismus Buddhas in Asche und Staub. Nur die physische Welt ist trüb und armselig, aber das Nirwana ist ein wirklicher Himmel und man kann den ganzen Buddhismus in den Worten des christlichen Liederverses wiederfinden:

»Mach immer süßer mir den Himmel,
Und immer bittrer diese Welt!«

Das ist aber so wenig Pessimismus, daß man vielmehr von einem religiösen Optimismus ausgeprägtester Form reden muß.

Beckh wäre wohl kaum imstande gewesen, uns die Erhebung vom Glauben und rechten Verhalten zur Meditation, von dieser zur Erkenntnis und von dieser zur Befreiung des Entwerdens so anschaulich zu beschreiben, wenn er nicht durch die eindringende Beschäftigung mit der Steinerschen Anthroposophie in der Gegenwart den Schlüssel zum Verständnis dieses einer früheren Entwicklungsstufe des menschlichen Geisteslebens entsprechenden »mittleren Pfades« gefunden hätte. Nun wird es umgekehrt manchem Leser möglich sein, sich aus dem, was der Geschichte angehört, ein Bild zu formen von der Geistesschulung, die heute auf viele Menschen eine so große Anziehungskraft ausübt.

Christian Geyer (Nürnberg).

Fritz Mauthner, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. I. Band: Einleitung. Erstes Buch: Teufelsfurcht und Aufklärung im sogenannten Mittelalter. 658 S. II. Band: Zweites Buch: Entdeckung der Natur und des Menschen. — Lachende Zweifler. — Niederlande, England. 593 S.[1]).

Mit großen Erwartungen bin ich an das breit angelegte Werk — ein III. Band steht noch aus — herangetreten. Entsprechend dem reichen Ertrag der Pathopsychologie, den aus der Erforschung krankhafter Seelenzustände und -erscheinungen gewonnenen psychologischen Einsichten könnte eine tiefgrabende Erforschung des Atheismus in seinen geschichtlichen Erscheinungsformen außerordentlich wertvolle Beiträge zur Kenntnis und zum psychologischen Verständnis des Gottesglaubens liefern. Darüber hinaus stellt der Atheismus selbst eine — so viel ich sehe — noch nirgends ernsthaft erkannte religionspsychologische Aufgabe; den »Atheismus« aufzuzeigen als den Sammelnamen für eine ganze Reihe von untereinander wesentlich verschiedenen Einstellungen und Reaktionen auf die uns umgebende Wirklichkeit, Weltdeutungen oder Verzichten auf Weltdeutung, die untereinander nichts anderes gemeinsam haben als den Gegensatz zu einer irgendwie gearteten oder überhaupt zu jeder Gottes-

1) Die Besprechung bezieht sich im wesentlichen auf den I. Band; von dem kürzlich erschienenen II. Band konnte ich erst flüchtig Einsicht nehmen.



vorstellung, das wäre in der Tat eine lohnende Aufgabe religionspsychologischer Analyse. Es würde sich vermutlich zeigen, daß neben dem strengen und eigentlichen »Atheismus«, dem Verzicht auf Tiefenschau und Sinndeutung der Welt und des Lebens überhaupt sich hinter dem gleichen Namen eine kritische Einstellung verbirgt, die hinter dem Gottesglauben den »auf die Einzahl reduzierten Polytheismus« wittert und darum nicht »an einen Gott zu glauben« vermag, weil »Gott« doch nur »die Einzahl des Plurals Götter« ist; und es würde endlich aus alledem die ganz wesentliche Frage sich erheben, ob es nicht einen Typus des Frommseins gibt, der überhaupt nicht gegenständlich gerichtet, nur »faith«, aber nicht »belief« ist, und darum zum Gottesglauben überhaupt nicht Stellung nimmt. Der Umstand, daß positiv und negativ (»Gott« — »Atheismus«) die gleichen Wortsymbole, sei es aus innerer Notwendigkeit, sei es aus dem Bedürfnis nach Anpassung an Rede- und Denkweise der Umwelt, für so grundverschiedene Erlebnisarten gebraucht werden, macht diese Aufgabe notwendig, reizvoll und schwierig zugleich. Wer nun mit solchen Erwartungen an das Mauthnersche Werk herantritt, erlebt notwendig eine Enttäuschung; denn diese Aufgabe zu lösen hat sich Mauthner gar nicht vorgenommen. Was er bietet, ist eine Registrierung und Analyse aller gegen Kirche und Dogma kritischen, »freigeistigen« Bestrebungen und Aeußerungen innerhalb der »abendländischen«, d. h. der christlichen Geistesgeschichte. Mit breitester Ausführlichkeit wird begründet, warum die entsprechenden Entwickelungen innerhalb der Antike, wo der Begriff des Atheismus (Sokrates!) einen völlig anderen Sinn hat, von der Betrachtung ausgeschlossen bleiben. Die Geschichte der Befreiung von der Gottesvorstellung wird dann im ersten Band von der alten Kirche durch das ganze Mittelalter geführt, zu dem auch die Reformation durchaus noch zu rechnen ist; der Einfluß der arabischen Philosophie, die hinter der äußeren Hülle scholastischer Denk- und Ausdrucksweise sich vollziehende Auflösung des »Glaubens«, die »Gott-losigkeit« geistlicher und weltlicher Herrscher, vornehme Skepsis (wie bei Erasmus) und freiheitliche Ansätze bei innerster Gebundenheit (wie bei Luther) sind einige Farben aus dem bunten Bild. Der zweite Band schildert das Emporkommen einer völlig veränderten Geistigkeit und Weltbetrachtung durch die Entdeckung der »Natur« und des »Menschen«, und führt durch alle Einzelformen der englischen deistischen Philosophie. Der noch nicht erschienene dritte Band soll die Darstellung — unter der notwendigen Beschränkung auf Typen — bis zur Neuzeit weiterleiten, die spezifische Gottlosigkeit der ganzen modernen Literatur aufzeigen und das Aufkommen und die innere Befreiung des Proletariats in ihrer Bedeutung für den endgültigen »Tod Gottes« deutlich machen. Dies weite Gebiet wird mit einer erstaunlichen Belesenheit, mit einer erdrückenden Fülle von biographischen und literarischen Einzelheiten und jener Schärfe dialektischer Kritik, in der Fritz Mauthner Meister ist, durchschritten. Unzählige Einzelstriche lassen kulturgeschichtliche Zusammenhänge ahnen,



scharfsinnige und oft boshafte Charakteristik läßt Päpste und Mönche, Dichter und Naturforscher vor uns lebendig werden. Man kann sicher im einzelnen sehr viel Anregung und Belehrung schöpfen aus diesen Notizen, deren Richtigkeit freilich nur der Fachmann nachprüfen kann. Man besinnt sich, warum das Ganze so durchaus unbefriedigend und — um es in aller Schärfe zu sagen — uninteressant ist. Das liegt nur z. T. an der unerträglichen Breite der Darstellung, die sich in geschwätziger Mitteilung ungezählten Kleinkrams immer wieder verliert und es nicht fertig bringt, große Linien aufzuzeigen und aus tausend Strichlein ein Bild zu gestalten; man fragt sich ärgerlich, was denn die persönliche Leichtfertigkeit einzelner Kardinäle und die innerliche Unaufrichtigkeit unzähliger Theologen oder die werbende Kraft des Geldes in Reformation und Gegenreformation mit der Geschichte des Atheismus zu tun hat, und ob es, wenn man von der geistigen Befreiung des Abendlandes berichten will, dazu gehört, daß man mit einer unverkennbaren Freude an Klatsch und kleinen Skandälchen Seiten um Seiten füllt. Der ganze journalistische Plauderton, der durch geschmacklose Witze gewürzt ist (die Behauptung, daß die Seele unsterblich ist, sei genau so richtig oder unrichtig wie die andere, daß der Teufel viereckig sei), ist dem Ernst einer eindringenden Untersuchung und der Größe des Gegenstandes gleich unangemessen. Aber der Mangel ist tiefer begründet. Mauthner ist zwar dem materialistischen ebenso wie dem theologischen Dogmatismus und jedem »Wortaberglauben« abhold; aber der feine Skeptizismus, der aus jeder Seite seines Buches spricht, läßt ihn doch notwendigerweise ganz einseitig jene logische Klarheit und philosophische Resignation, wie sie den großen »Freigeistern« eignete, als Spuren geistiger Befreiung ansehen. So wird vielfach flachste Aufklärung und Religionskritik zum Maßstab für die geistige Größe eines Menschen; es ist ungemein bezeichnend, wie stark in der glänzenden Darstellung des Verhältnisses zwischen Luther und Erasmus des Verfassers Liebe dem Erasmus gehört, eben darum, weil er mit überlegen spöttischer Geste im Grund hilflos ungläubig den Dingen gegenüberstand, um die seine Zeitgenossen stritten. Diese kritische Dialektik, für die Okkultisten, Spiritisten, Theosophen u. dgl. zu e i n e r massa perditionis gehören, kommt aber eben gerade an die Dinge gar nicht heran, die uns allein interessieren. Darum ist dies Werk eines erstaunlichen Fleißes, durchaus geistreich, doch nicht geistvoll, im Grunde unerfreulich, und sein Ertrag lohnt nicht den Aufwand an Zeit und Kraft.

W. Stählin (Nürnberg).

VI. Kleine Anzeigen.

August Messer, Psychologie (Das Weltbild der Gegenwart, herausgegeben von Karl Lamprecht und Hans F. Helmolt, Band 13). Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1914. (395 S.)

Zu diesem Band dürfen und sollen nun alle diejenigen greifen, die nicht nur die formalen Ergebnisse der experimentellen Psychologie erfahren, sondern die einen Eindruck davon gewinnen wollen, um was es sich bei der heutigen psychologischen Arbeit eigentlich handelt, und an welchen Punkten (Kategorien, Denken u. ä.) sich tiefgreifende Wandlungen vollzogen haben und erst recht noch vollziehen. Ueberall führt Messer in meisterhafter Klarheit ein in die heute verhandelten Fragen und läßt, wenn er auch hier die Religion als solche nicht besprochen und analysiert hat, doch ahnen, wie aus den neuen psychologischen Grundgedanken auch neue Wege zum Verständnis des religiösen Lebens sich eröffnen. St.

Gertrud Bäumer und Lili Droescher, Von der Kindesseele. Beiträge zur Kinderpsychologie aus Dichtung und Biographie. R. Voigtländers Verlag, Leipzig. 6 Mk., geb. 7 Mk.

Dieses Buch ist für Pädagogen im weitesten Sinne bestimmt, für Lehrer und Mütter und als Grundlage des psychologischen Unterrichts im besonderen. Wer Kinder erziehen will, muß sie zuvor verstehen. Die Seele des Kindes ist aber von eigenartiger Struktur, und ihr Verständnis muß errungen werden. Deshalb bildet die Kindespsychologie (wie ich statt Kinderpsychologie zu sagen vorziehe und vorschlage), eine Wissenschaft, die Anspruch auf ein Sonderrecht neben der allgemeinen Psychologie erhebt. Wie nun diese sich neben der direkten Beobachtung und dem Experiment eine neue Art von Quellen erschlossen hat, indem sie Biographien und dichterische Erzeugnisse aller Art studiert, so tut es auch die noch jung neben ihr stehende Kindespsychologie.

Dr. G. Bäumer und L. Droescher haben mit Hilfe der Schülerinnen des Pestalozzi-Fröbelhauses in Berlin eine große Anzahl von Biographien, Erzählungen, Romanen daraufhin durchgesehen, wie man sie als Quellen für die Kindespsychologie ausschöpfen kann. Sie haben charakteristische, mehr und weniger wertvolle Stücke aus ihnen gesammelt, gesichtet und als Material abgedruckt. Diese Sammlung bietet uns aber keine Psychologie des Kindes, sondern sie ist eine Ergänzung des Kindeslebens im geschriebenen Wort, geschrieben, um die psychologische Beobachtung zu bereichern und zu vertiefen; freilich ist sie nicht, wie die Verfasserinnen wähnen, »das Kindesleben selbst«, doch lenkt sie den Psychologieunterricht auf das Kindesleben selbst hin. Das ist berechtigt und für Seminare besonders passend, denn angehende Lehrer und Lehrerinnen sollen das einzelne Kind richtig beobachten lernen, auf die vielseitigen psychischen Erscheinungen aufmerksam werden. Schon hier könnte ein starker Einwand erhoben werden. Die Lehrer und Lehrerinnen haben eigentlich nur mit dem Kinde sozusagen des täglichen Lebens, mit dem Durchschnittskinde, zu

tun; und doch sollen die Biographien und Selbstbiographien bedeutender Menschen verschiedenster Zeit sowie die durch Dichtung idealisierten Menschenbilder als Quelle des Studiums dienen. Ist das methodisch richtig? M. E. ja, aus dem einfachen Grunde, daß an den Erfahrungen des innerlich reichen und vorbildlichen Menschen oder Menschentypus mehr zu beobachten und zu lernen ist, als an dem Durchschnittsleben, dessen Aeußerungen psychologisch fruchtbarer sind. Das Argument für die Methode der allgemeinen Individualpsychologie wird auch auf die Kindespsychologie zutreffen. Es gibt zu denken, daß das künstlerisch und das psychologisch wertvolle Material meistens zusammenfällt. Damit wird die Methode wesentlich gestützt.

So ist denn hier »ein Archiv solcher Individualpsychologie des Kindes« zusammengestellt worden. Die einzelnen Stücke stehen unvermittelt nebeneinander und mußten auch aus dem literarischen Zusammenhang herausgerissen werden, was freilich die Benutzung stört. Die Verfasserinnen haben damit gerungen, die Fülle des Stoffs unter Rubriken zu ordnen und einer systematischen Teilung der Psychologie einzugliedern. Doch hat sich das Material dagegen gewehrt. Ueberschrift, Rubrik und Motto könnten ebensogut anders lauten, nichts ist bindend. Dieselbe psychische Erscheinung wird uns an möglichst verschiedenen Beispielen vorgeführt.

So wird der Analysis einzelner Fälle und ihrer Vergleichung untereinander der Weg geöffnet. Daraus in persönlichem Unterricht das allgemein Psychologische, das Gesetzliche in der Kindespsychologie abzuleiten, wäre Aufgabe des Lehrers. Die Methode wird wertvoller sein als das Auswendiglernen aus dem psychologischen Lehrbuch.

Für die Religionspsychologie finden wir reiches Beobachtungsmaterial. Wir hören von religiösen Zweifeln des Kindes in verschiedener Form, von Zweifeln an Gottes Fürsorge oder Allgegenwart; wir können studieren, wie der 6jährige Goethe zum Problem der Theodizee allen Ernstes kommt, wie im „Grünen Heinrich“ die Zweifel auftauchen, indem das Kind eine Art Experiment mit Gottes Allgegenwart vornimmt, Scheltworte über Gott ausrufend, um darauf Verzeihung von ihm zu erbitten. Wir können die Gedanken des Kindes genau verfolgen, das durch Gewitter ein inneres Verhältnis zu Gott gewinnt, wenn wir Hebbels Kindheitserinnerungen lesen. Wir lernen, wie die Vorstellung von Gott oder vom Christkind psychologisch entsteht, oder auf welche Art das kindliche Gemüt Gott verehren will (Goethe und Gorki).

Dr. Roland Schütz (Kiel.)

E r i c h K i n a s t, B e i t r ä g e z u r R e l i g i o n s p s y c h o l o g i e, Lic.-Dissertation. 183 S. Erlangen, Junge 1900.

Eine Schrift aus dem Jahre 1900, d. h. eine Prophetenstimme und Weissagung! Ihre Lektüre bietet begreiflicherweise keinen geringen Reiz; denn unwillkürlich drängt sich der Vergleich auf mit dem, was inzwischen erreicht worden ist. Die Lektüre bietet aber auch heute noch bleibenden Gewinn. Zwar in verschiedenen Punkten ist der Aufriß des Programms noch unsicher. Indessen ist's ein gesunder Ansatz — so ganz anders als allerneueste religionspsychologische Programme, die wir scharf von unserer Schwelle weisen müssen. Vor allem aber ist es eine ungemein gediegene Gelehrtenarbeit, reich an Gedanken, Nachweisen, Ueberblicken, auf jeder Seite belehrend und von eminenter Belesenheit zeugend. Ich kenne kaum einen so umfassenden Nachweis der älteren Literatur, der aus Theologen und Philosophen zusammengetragen werden mußte, während die sich so nennende religionspsychologische Literatur erst im Entstehen begriffen war. Das erste Kapitel enthält eine Rechtfertigung der Religionspsychologie gegenüber mannigfaltigen Vorurteilen. Das zweite bahnt die eigentliche Untersuchung an, indem es von psychologischen Lohnsätzen handelt. Das dritte bis fünfte bespricht die religionspsychologische Bedeutung von Vorstellung, Gefühl, Wille und Gewissen.

Ostertag.

K o n r a d E i l e r s, R e l i g i o n s k u n d e a u f h i s t o r i s c h - p h i l o s o p h i s c h e r G r u n d l a g e.

1. Teil: Allgemeine Religionskunde. Berlin, Reuther u. Reichard, 1914, 191 S. 4 Mk., geb. 4.80 Mk.

Aus der pädagogischen Praxis herausgewachsen will dieses Lehrbuch wiederum der Praxis dienen. Die Disziplin der Religionskunde im Sinne des Verfassers handelt von Religion und Religionen und entnimmt ihren Stoff aus Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionspsychologie. Als Lehrbuch qualifiziert sich diese »Religionskunde« vor allem dadurch, daß sie den Vorzug hat, knapp, klar, übersichtlich, stoffreich, zum Nachschlagen und zur Selbstbelehrung gut geeignet zu sein. Dies gilt ganz besonders auch von den gelegentlichen Partien religionspsychologischer Art. Am Schluß bietet der Verfasser ein dankenswertes Literaturverzeichnis (allerdings durchaus nicht etwa rein religionspsychologischen Charakters), sowie ein umfassendes Namen- und Sachregister.

Ostertag.

K. Herzog, Ontologie der religiösen Erfahrung, Spekulativer Beitrag zur Metaphysik der Religionspsychologie. Leipzig, Deichert-Scholl, 1914, 279 Seiten, 7.— Mk.

Metaphysik und Psychologie — der empirische Psychologe wird mit Mißtrauen von dieser Paarung hören, so charakteristisch sie auch für die gegenwärtige Forschung ist, und für seine eigene Wissenschaft fürchten. In der Tat ist die ganze Anlage des vorliegenden Werkes durchaus spekulativ-ontologisch-metaphysisch. Der Verfasser gruppiert seine Untersuchung in zwei große Teile, erstens die absolute religiöse Erfahrung oder die ewige Selbsterfahrung Gottes und zweitens die relative religiöse Erfahrung oder die zeitliche Selbsterfahrung Gottes. Der erste Teil als Ganzes und der zweite in seinen beiden ersten Dritteln enthält Metaphysik, und zwar zeigt sich hier bereits ganz deutlich des Verfassers originale Kraft. Es ist eine ungewöhnliche Gabe, die uns der Verfasser mit seinem Buche darreicht. Auf das Ganze gesehen, scheint mir dreierlei besonders bemerkenswert: seine starke Ader schriftstellerischer Art, seine starke Ader spekulativer Art und endlich seine starke Ader religiöser Innerlichkeit. Indessen, für den Psychologen ist erst das letzte Drittel des zweiten Teiles von Interesse. Es behandelt die religiöse Erfahrung des Menschen, aber wohlgemerkt auch wiederum in metaphysischer Einstellung und als Glied der Bewegung göttlichen Lebens. Hier spricht der Verfasser zuerst von der Stabilität der religiösen Erfahrung, d. h. von dem religiösen Ich und dem religiösen Gewissen. Daran reiht sich eine Betrachtung der Labilität der religiösen Erfahrung und hier wird ihr zeitlicher Verlauf entwickelt. Der Anfangspunkt, der Kontaktschluß mit dem Göttlichen, das eine Extrem liegt vor in dem originalen religiösen Gefühl. Daran reiht sich als Uebergang die religiöse Phantasie. In der Mitte steht als Gleichgewicht und weiterer Schritt zur Aeußerlichkeit der religiöse Sinn oder Verstand. Dazu tritt endlich als Gegenextrem, als Inbegriff der Aeußerlichkeit, als Abschluß der Bewegung der »bloße« religiöse Wille mit seiner harten, kalten, brutalen, mechanischen Art. Diese Stufen der Entwicklung lassen sich wie bei den Einzelnen, so nun auch weiterhin im Großen nachweisen. In einer Art sozialpsychologischer Untersuchung erbringt der Verfasser diesen Nachweis bei der Kirchengeschichte. Damit sind wir am Ende angelangt, und es kann nunmehr über den spekulativen Charakter der ganzen Darlegung kein Zweifel mehr bestehen. Eine Abgrenzung zwischen Psychologie und Metaphysik, die wir gern unterschreiben würden, ist S. 130 gegeben, spielt aber weiter keine bestimmende Rolle. Und trotz alledem möchte ich gerade vom psychologischen Standpunkt aus Herzogs Buch den Lesern des Archivs bestens empfehlen. Was es enthält, bietet uns starke psychologische Werte — nicht sowohl in Form psychologischer Forschung, sondern in Form des Selbstzeugnisses. Und als Inhalt des Bewußtseins, das untersucht werden soll, nicht als Richtpunkt der Untersuchung selbst hat ja Metaphysisches seinen Platz auch innerhalb der Religionspsychologie. Was der Verfasser über Gefühl, Phantasie, Sinn und Wille sagt, zeugt von einer solchen Originalität und Kraft eines von religiöser Glut erfaßten Gemütes und ist

zugleich mit solch plastischer Anschaulichkeit und eindrucksvoller Wucht der Sprache vorgetragen, daß es als wertvoller Beitrag zur Phänomenologie und Rythmik des religiösen Bewußtseins zu gelten hat.

Ostertag.

Peter Lippert, S. J., Zur Psychologie des Jesuitenordens, Kempten-München, Kösel'sche Buchhandlung, 1912, 28 S., 1.80 M.

Das Büchlein ist ein Versuch, »die psychologischen Grundkräfte zu beschreiben, die den Jesuitenorden geschaffen haben, und ihn immerfort von neuem erzeugen«. Aber weil es ja in der Wirklichkeit niemals gelingt, ein ursprüngliches Ideal ganz rein und unverfälscht zu verkörpern, so kann man »den Charakter des Ordens nicht einseitig und entscheidend aus seiner Geschichte herauslesen; die Frage ist vielmehr, wie der Orden gedacht, gewollt, geplant ist; welches das Grenzideal ist, dem er zustreben muß, solange er noch sich selbst treu bleiben will«. Es ist also das Idealbild des Jesuitenordens, wie es in der Seele eines Jesuiten lebt, was uns gezeigt wird.

Man kann darüber im Zweifel sein, ob die Herausarbeitung eines Idealbildes eine mögliche Aufgabe psychologischer Untersuchung ist. Eine psychologische Darstellung eines Idealbildes haftet, so viel ich sehe, an einer doppelten Bedingung. Es muß uns das Idealbild als ein wirkliches und wirksames Element in dem Leben einer Seele gezeigt werden; wir müssen es spüren können als den Nerv, der bei allen Regungen dieser Seele empfindsam und aktiv mit beteiligt ist, als die Richtung, in der sich ihre Entwicklung bewegt. Zugleich aber muß uns das Idealbild selbst als eine geschlossene seelische Zuständlichkeit, als ein einheitliches behaviour erscheinen, das, von einem Zentrum aus bestimmt, in allen seinen Erscheinungsweisen innerlich verknüpft ist.

Beides ist bei Lippert der Fall, und ich bekenne, daß mich seine Schrift von dem psychologischen Wert eines solchen Idealbildes überzeugt hat. Man wird sich nicht leicht dem Eindruck entziehen, wie in dem Jesuiten wie L. ihn uns zeigt, aus der Eigenart des mit glühender Seele erfaßten Christusbildes und aus der Schule der Exerzitien mit innerer Notwendigkeit all das erwächst, was zu der seelischen Verfassung »des« Jesuiten gehört; man spürt, wie dieses Gesamtverhalten, als Ideal geschaut, die Wirklichkeit in tausend Einzelheiten durchdringen und gestalten muß. Ich möchte besonders den Kapiteln II und III (»Der Herr der Seele«, »Heilandsbilder«) einen großen psychologischen Wert zuschreiben.

Daß daneben der apologetische Charakter der ganzen Schrift gelegentlich unwahrscheinliche Behauptungen und gekünstelte Verteidigungen zeitigt, ist ja natürlich. Aber ich glaube gerade, daß nur eine solche begeisterte, auf dem Herzen der Sache heraus geschriebene Darstellung die verborgensten Fäden in dem komplizierten Gewebe einer religiösen Bewegung bloßzulegen vermag.

Muß ich ausdrücklich sagen, daß diese Anerkennung keinerlei Stellungnahme zu dem uns gezeigten Idealbild und zu den Versuchen, es zu verwirklichen, bedeutet? Es ist ja ganz und gar unrichtig, daß man stets das gut heiße, was man psychologisch »begreift«. Etwas psychologisch begreifen, heißt doch nur den innersten Nerv, »das zentrierende Moment« erfassen und von da aus einzelne Gedanken, Sitten, Tendenzen in der Notwendigkeit ihres psychischen Zusammenhangs erblicken. Anerkennung und Polemik haben davon ihren Gewinn Sie brauchen nicht Einzelheiten zu preisen oder zu tadeln, sondern sie sehen ein Stück innersten Seelenlebens als den eigentlichen Gegenstand ihrer oft instinktiven Verehrung oder Verurteilung. St.

H. Weinel, Johann Gottlieb Fichte (Pfannmüller, Religion der Klassiker, Bd. 6). Protest. Schriftenvertrieb, Berlin-Schöneberg, jetzt Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1914. 111 Seiten. 1.50 Mk., geb. 2 Mk.

Bei diesem ausgezeichneten Büchlein bedaure ich nur, daß ich es hier bloß in psychologischer Hinsicht anzuzeigen habe. Es enthält zwar nirgends eine ausdrückliche Bezugnahme auf Religionspsychologie. Aber, was nachdrücklich betont sei, es bietet sehr wertvolles Material zur

Struktur des religiösen Bewußtseins. Auf eine geschickte kurze Einleitung folgt eine reiche und übersichtlich gegliederte Auswahl von Quellenstücken religiöser bzw. religionsphilosophischer Art. Der Verf. hat sich absichtlich auf die Schriften aus der Zeit der Reife Fichtes beschränkt. Und hier stehen wir im Gebiet der religiös-psychischen Phänomenologie und Nomologie. Ich nenne als einzelne Themata: Gottesbewußtsein und Ichbewußtsein, Gottesbewußtsein und die einzelnen psychischen Funktionen, Gottbegeistertheit und natürliche Antriebe, Aktivität, Wille, Gesinnung, Freiheit, Andacht, Liebe, Sehnsucht, Gewißheit, Affekt, Seligkeitsgenuß, Mystik usw.

Ostertag.

Dr. phil. H. Seyfarth, Aus der Welt der Gefangenen. Leipzig, G. Schlößmann, 1913, 248 S. 3.60 Mk.; geb. 4.20 Mk.

Das heutige System der Freiheitsstrafe, so fragwürdig es in seinem Sühn- und Besserungseffekte ist, bietet den Vorteil, daß die Psyche des Verbrechers lange Zeit beobachtendem Studium bereit liegt. — Was wertvolles dabei herauskommen kann, wenn der teilnahmsvolle Blick eines Seelsorgers hineindringt, das zeigt uns das vorliegende Werk. Interessant sind uns vor allem Belege dafür, daß ethische Defekte und extreme religiöse Phänomene nicht selten nebeneinander hergehen. Und dazu geben die Abschnitte über »Zuchthauspoeten«, »Dämonische Naturen«, »Psychologische Rätsel« manches Material.

J. Schairer (Nagold).

Anton Thomsen, Religion und Religionswissenschaft. 133 Seiten, Berlin-Charlottenburg, A. Junkker, 1914; 1.80 Mk.

Ein einseitiges Büchlein, das sich ausdrücklich zu Hume bekennt. Unter Beiseiteschiebung des religiösen Gefühls und Willens handelt es von den religiösen Vorstellungen (mystische Kräfte, Präanimismus, Götter, Tote) und dem religiösen Kultus (Magie, Sakrament, Opfer, Gebet).

Ostertag.

F. Siegmund-Schultze, Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre, Tübingen, Mohr 1913. 210 Seiten, 10 Mk.

Dieses Buch anzeigen heißt es nachdrücklich empfehlen. Es füllt tatsächlich eine Lücke in der Schleiermacher-Literatur aus und stellt mit seiner sorgfältigen und eindringenden Einzeluntersuchung wie mit seiner klaren Uebersichtlichkeit (Grundschema der Psychologie, Schematismus der Seele, Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit) eine sehr wertvolle Leistung dar. Nun ist freilich Religionspsychologie, so wie wir sie betreiben, eine spezifisch moderne Wissenschaft. Indessen, so wenig die Religionspsychologie einfach Schleiermacher herübernehmen kann, so wenig kann sie auch an ihm vorübergehen, wenn sie sich nicht selbst schädigen will. Es wird wohl im Rahmen unseres Archivs noch einmal ausführlicher darauf zurückzukommen sein.

Ostertag.

Felden, Emil, Kind und Gottesglaube. Leipzig, Fr. Eckart 1914. 1 Mk.

Eine öde Streitschrift, veranlaßt durch die scharfen Angriffe, die F. mit seinem bekannten Aufsatz in der »Tat« Märzheft 1914 herausgefordert hatte. Sachliche Belehrung darf man darin nicht suchen.

St.

Religionsgeschichtliche Volksbücher, Prof. M. P. Nilsson (Lund): Primitive Religion. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1911. 124 S., brosch. 4.—, geb. 6.— Mk.

Nilsson behandelt die Hauptprobleme des primitiven religiösen Lebens, Tier- und Pflanzen-, Grab- und Seelenkultus, Opfer und Gebet, die Stellung der Zauberer und Priester, die Geheimbünde und Mysterien, die Mythenfrage. Besonders interessiert ihn das Polytheismusproblem und die damit zusammenhängenden Fragen: der Menschenkult, die Stellung der Götter zu einander, die Frage nach den Spuren des primitiven Monotheismus und das Verhältnis des Weltschöpfers zu den Göttern. Der Verf. wendet sich schließlich gegen die Andrew Langsche Vertei-



digung des Urmonotheismus, die sich auf die monotheistische Stellung des Weltschöpfers bei den primitivsten Völkern stützt; Nilsson trennt scharf den »passiven, kultlosen« Weltschöpfer, der selbst eine Schöpfung des Mythus ist, von den Göttern, die Kraft besitzen und wirken, den wirklichen Objekten des Kults; ein Kultgott übernimmt oft seine Funktionen. Interessant ist, wie der Verf. die Entstehung der Langschen Ansicht zu erklären sucht. Für besonders wertvoll an der Schrift halte ich die steten Hinweise auf entsprechende folkloristische Erscheinungen und andererseits auf das klassische Altertum.

G. Hinsche (Halle a. S.).

H. Visscher, Prof. an der Universität Utrecht, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. I. Bd. Prolegomena. Bonn, Joh. Schergens, 1911. 286 S.

Das Buch will mehr geben, als ethnologische Untersuchungen, es will Linien ziehen von dem religiösen und sozialen Leben des Primitiven zum Seelenleben des Kulturmenschen; es will ethnologische und völkerpsychologische Forschungsergebnisse für Theologie und Soziologie nutzbar machen und ist darin ein Beispiel für das immer mehr hervortretende Bestreben in der Wissenschaft, die notwendige Spezialisierung wieder auszugleichen.

Die beiden ersten Kapitel behandeln die »Religion als soziale Tatsache« und »Die sozialen Typen und ihre Einteilung«. In scharfsinniger Weise werden hier die Ansichten Guyaus, Spencers, Vierkandts, Durkheims und anderer besprochen und des Verfassers eigene Ansichten dargelegt, die er meist kritisch in sehr anregender Diskussion mit den Vertretern gegenteiliger Ansichten entwickelt.

Im dritten Kapitel, betitelt: »Die absolut religiöse Phase« wendet sich der Verf. zur »Charakterisierung des intellektuellen und ethischen Lebens der Naturvölker«, zu dem Problem der Persönlichkeit bei den Primitiven und zu den Formen des Animismus und Fetischismus. Auch hier schimmert durch die Darstellung der ethnologischen Ergebnisse das Hauptthema, das »Problem der Religion« immer hindurch und leitet zu der wieder allgemeiner gehaltenen Schlußbetrachtung über, die noch einmal zusammenfassend das Thema: Religion beim Natur- und Kulturvolk behandelt sowie die Frage: Weltanschauung und Religion.

Wie man sich auch im einzelnen zu den Ansichten des Verf. stellen mag, diese »Prolegomena zum Studium der Naturvölker vom sozialen und religiösen Standpunkte aus« bilden in ihrer scharfsinnigen Verknüpfung von Problemen aus den verschiedensten Einzeldisziplinen ein sehr bemerkenswertes Beispiel dafür, wie leicht das Studium des Primitiven zu den großen Menschheitsfragen hinführt.

Die vielen Literaturangaben und Belegstellen sind für die Weiterarbeit recht geeignet und dienen so besonders dem, was der Verf. als Mitzweck des Werkes bezeichnet, der »christlichen Mission eine wissenschaftliche Grundlage zu schaffen«.

G. Hinsche (Halle).

Rudolf Kleinpaul, Volkspsychologie. Das Seelenleben im Spiegel der Sprache. Berlin und Leipzig, Göschen 1914. 211 S.

Der Verf. will die »Psychologie, die das Volk treibt, . . . die Vorstellungen des gemeinen Mannes von der Seele . . . und den seelischen Erscheinungen« untersuchen. An einer Fülle von interessanten Beispielen wird gezeigt, wie die Volkssprache sinnliche Erlebnisse zu Hilfe nimmt, um das unbekannte Seelische auszudrücken. Man »begreift etwas«, man ist »entsetzt«. »Das Volk weiß kaum etwas vom Gehirne, geschweige denn von der Seele; es weiß nur von den Sinnen, vom Kopfe und vom Herzen«. Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß die Philosophen, die sich »mit den psychischen Vorgängen beschäftigen, das gesamte Material und das Gerüst ihrer Kategorien und Kunstausdrücke« vom Volke übernommen haben. Selbst wenn man bis hierher mit dem Verf. geht, wird man doch schwerlich die Forderungen, die er daraus zieht, unterschreiben: »Da die überlieferten Worte einen ganz bestimmten, gesunden und originellen Sinn zu

haben pflegen, so sind die Gelehrten, die sie brauchen, auch verpflichtet, sich an diesen Sinn zu halten; tun sie es nicht und schlagen sie die Vorarbeiten des Volkes in den Wind, so steigen sie eine Leiter hinauf, die in die Luft gelehnt ist und die ihnen vom ersten besten Linguisten unter den Füßen weggezogen wird.« Bei dem großen Interesse, das man gerade jetzt der philosophischen und psychologischen Terminologie entgegenbringt, wird das Buch zu interessanter Diskussion anregen.

G. Hinsche (Halle).

Henri A. Junod, Sidschi. Kultur, Christentum und das Problem der schwarzen Rasse. Deutsch von G. Buttler. Leipzig 1912; Hinrich.

In Erzählungsform eine für Theologen und Psychologen gleich interessante Schilderung heidnischen Innenlebens, eine fesselnde Darstellung des Verhältnisses primitiver und europäisch-christlicher Kultur, in der Beschreibung der religiösen Geheimzeremonien von dramatischer Wucht.

G. Hinsche (Halle).

A. Lapp, Die Wahrheit. Stuttgart, W. Spemann, 1913. 101 S. 2.50 Mk.

Im wesentlichen ein kritisches Referat über die Wahrheitstheorien bei Rickert, Husserl und in Vaihingers »Philosophie des Als Ob«, ausmündend in eine fast restlose Zustimmung zu Vaihingers perspektivistischer Betrachtung.

Das Interesse, das die Religionspsychologie an der Untersuchung des Wahrheitsbegriffs nimmt, will diese Schrift gar nicht befriedigen. St.

Th. Steinmann, Die Frage nach Gott. Tübingen, Mohr 1915, 314 S. 12.— Mk. Geb. z. Zt. 16.— Mk

Eine Sammlung bemerkenswerter theologischer Aufsätze. Der Begriff Gottes wird im Sinne der Geistigkeit, ähnlich etwa wie bei G. Claß entwickelt. Streiflichter fallen auf die Religionspsychologie (Phantasie, Persönlichkeit, Mythus, Ueberzeugung usw.). Ganz besonders beachtenswert aber ist der Ertrag, der für den Begriff der religiösen Vorstellung und ihre Merkmale (Anschaulichkeit, Symbolismus, Inkonzinnität, Anthropomorphismus) abfällt. Ostertag.

Hermann Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Töpelmann, Gießen 1915. 164 S. 6.— Mk.

Ein Buch Cohens läßt sich nicht in Kürze würdigen. Nur folgendes sei hier festgestellt: Cohen lehnt es ausdrücklich ab (S. 108), auf »das moderne Problem der Religionspsychologie« einzugehen. Er begründet die Religion innerhalb der systematischen Philosophie und in der Einheit des Bewußtseins, führt aber eine große Anzahl religionspsychologischer Stoffe in die Untersuchung ein (Kultus, Gefühl, Mystik, Rührung, Mitleid, Liebe, Sehnsucht, Intuition, Phantasie usw.). In 5 Kapiteln setzt er den Religionsbegriff nacheinander in eine Verhältnisbeziehung zu Religionsgeschichte und Metaphysik, zu Logik, Ethik, Aesthetik, Psychologie. Insbesondere das letzte Kapitel würde eine eingehende und grundsätzliche Auseinandersetzung erfordern. Ostertag.

Joh. Wendland, Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen, Mohr 1915. 243 S. 10.— Mk.

Schleiermachers eigenartige religiöse Psyche selbst als Gegenstand der religionspsychologischen Betrachtung, von einem Kenner und Könner wie J. Wendland dargestellt, ist natürlich von höchstem Interesse. Ostertag.

Béla Révész, Geschichte des Seelenbegriffes und der Seelenlokalisation. Enke, Stuttgart 1917. 310 S. 8.— Mk.

Eine ungeheuer ausgebreitete, aber nicht in gelehrtem Kleinkram erstickende Stoffdarbietung, die bei den alten griechischen Denkern beginnt und bis auf unsere Tage führt. Psychologen, Philosophen, Erkenntnistheoretiker, Aerzte kommen zu Wort. Dabei ist auf Herausstellung des Typischen abgezielt. Im Fortschritt der Darstellung treten gewisse

Grundfragen, z. B. der Materialismus, immer klarer heraus. Ostertag.

Heinrich Holtzmann, weiland Professor in Straßburg, Ueber Begriff und Inhalt der religiösen Erfahrung. Protestantische Monatshefte, 3. Jahrg., 6./7. Heft, 1899. Berlin, Reimer.

Eine bleibend wertvolle undogmatische, psychologische Beschreibung der religiösen Urgefühle; cf. Stange, Christentum und moderne Weltanschauung, 2. Aufl. 1. Teil: Das Problem der Religion, S. 91 ff. Ostertag.

Karl Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig, Teubner 1914. 238 S. 6.— Mk.

Eine Würdigung dieses grundwichtigen Werkes ist hier in Kürze unmöglich. Magie ist etwas wesenhaft anderes als Religion und nicht deren Vorläuferin. Ihre psychische Struktur wird eingehend und unter Kritik der bekannten völker- und religionspsychologischen Theorien untersucht. Mana und ähnliche Vorstellungsweisen werden beleuchtet. Bemerkenswert ist die Idee der »übersinnlichen Kraft«. Die Degenerationstheorie tritt dem Evolutionismus entgegen. Ostertag.

Richard Kroner, Kants Weltanschauung. Tübingen, Mohr-Siebeck, 1914. 91 S. 5.— Mk.

Dies ausgezeichnete Buch enthält vier Kapitel: der ethische Voluntarismus, der ethische Dualismus, der ethische Subjektivismus, der ethische Phänomenalismus. Auf die Psychologie Kants einzugehen lag nicht im Plane des Ganzen. Ostertag.

Joh. von Kries, Logik, Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre. Tübingen, Mohr 1916. 732 S. 40.— Mk. Geb. z. Z. 56.— Mk.

Dieses große Werk berührt im Zusammenhang seiner Untersuchungen auch eine Reihe psychologischer Gegenstände (Psychologie als Wissenschaft, Urteil, Zahlbegriff, Gleichheitsbegriff, Willensfreiheit, Leib und Seele, Erinnerung und Gedächtnis, Tierpsychologie usw.). Ostertag.

Heinrich Rickert, Zur Lehre von der Definition. 2. verbesserte Auflage. Tübingen, Mohr 1915. 91 S. 4.50 Mk. Geb z. Z. 9.— Mk.

Diese längst in ihrer Wichtigkeit erkannte logische Untersuchung betrachtet die Definition zunächst als Denkprozeß und ist bei aller Trennung der Gebiete auch für den Psychologen von großem Wert. Ostertag.

Heinrich Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen, Mohr 1915. 456 S. 15.— Mk. (Inzwischen vergriffen, 4. Auflage in Vorbereitung).

Ein Stück der von Auflage zu Auflage fortschreitenden Lebensarbeit Rickerts liegt hier vor. Durchgängig tritt Rickerts scharfe Abgrenzung gegenüber der Psychologie und seine entschiedene Ablehnung des Psychologismus hervor. Die Psychologie des Urteilens und der Begriff einer Transzendentalpsychologie erfahren eine besondere Beleuchtung. Die Denkpsychologie, wie auch immer sie geartet sein mag, muß dies Werk beachten. Ostertag.

Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 2 Bände. 5. Aufl. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1915. (Inzwischen vergriffen, Neudruck in Vorbereitung).

Der zweite Band enthält Windelbands Religionsphilosophie in dem Aufsatz »Das Heilige«, der in seiner Feldausgabe besondere Verbreitung gefunden hat. Wie viel mehr Einsicht in das Wesen der Religion, auch in ihre psychische Erscheinungsformen, steckt in dieser Abhandlung als in dem, was die Lehrbücher der Psychologie über die »religiösen Gefühle« zu sagen wissen! St.

Georg Wunderle, Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. (1. Beiheft zur »Christlichen Schule«.) Eichstätt 1915, Verlag der »Christlichen Schule«. 103 S.

Nach einem kurzen, in die Geschichte der Religionspsychologie einführenden Teil bietet dieser erweiterte Vortrag eine ausführliche und eindringende Würdigung der Hauptvertreter der modernen Religionspsychologie. Eine vortreffliche Einführung in die religionspsychologische Arbeit, wie sie auch in diesen Blättern angestrebt wird, bei der die Gefahr der »Psychologisierung« der Religion vermieden bleibt, in dem die RPs. sich streng auf ihre Aufgabe als Tatsachenwissenschaft beschränkt. Besonders hervorzuheben ist die sorgfältige Beachtung der religionspsychologischen Erscheinungen aus der protestantischen Theologie, wobei freilich die Zurückhaltung der systematischen Theologie unterschätzt wird. Als beachtenswert hervorgehoben seien ferner kritische Bemerkungen gegenüber der Starbuckschen statistischen Methode, der es an Gleichartigkeit der befragten Personen und an erkenntnistheoretischer Klarheit hinsichtlich des Kausalitätsbegriffs mangle. Das Referat, das W. von meinem Vortrag über die Wahrheitsfrage gibt (S. 50), enthält ein geringfügiges Mißverständnis, das durch die ausführlichere Wiedergabe meines Gedankengangs in diesem Band (S. 136) wohl hinreichend aufgeklärt ist; ich habe nicht fünf verschiedene Menschentypen darstellen wollen, sondern fünf verschiedene Arten des Wahrheitsanspruchs, die z. T. auch bei den gleichen Menschen verbunden sein können. St.

H. Thulié, La Mystique divine, diabolique et naturelle des théologiens. Paris, Vigot Frères, 1912. Bd. 21 der Bibliothèque Anthropologique. 7.50 Francs.

Vom Standpunkt der französischen Neurologie aus wird eine pathologische Erklärung der verschiedenen Formen der Mystik versucht. Dabei werden die allerverschiedensten Dinge zu den mystischen Zuständen gerechnet: religiöse Visionen und Halluzinationen, Suggestionen und Autosuggestionen, Stigmatisationen, Ekstase und Zungenreden, Okkultismus, Spiritismus und Magnetismus, Besessenheit und religiöser Wahnsinn. Ihre Entstehung und Entwicklung, ihre Symptome und Folgeerscheinungen werden beschrieben und auf dieselben pathologischen Wurzeln zurückgeführt. Der letzte Zweck des Buches ist aber ein praktischer, der Hinweis auf die Gefahr dieser krankhaften, mystischen Zustände.

H. Faber (Tübingen).

Marcel Hébert, La forme idéaliste du sentiment religieux. Paris, Emile Nourry, 1909. Bd. 30/31 der Bibliothèque de Critique Religieuse. 2.50 Fr.

Das Wesen der Religion kann nur dann richtig beschrieben werden, wenn man verschiedene Typen unterscheidet, besonders zwei: die idealistische und die realistische Form. An der Hand der Konfessionen Augustins und der Abhandlung des Franz von Sales über »Die Liebe und Gott« wird die idealistische Form des religiösen Gefühls näher beschrieben und ihre Eigentümlichkeit vor allem darin erblickt, daß Gott als das Vollkommene, Absolute, nicht nur als ein dem Menschen irgendwie überlegenes Wesen gefühlt wird. Dieses Gefühl des Vollkommenen fügt zur Verehrung die Anbetung hinzu, setzt an die Stelle der egoistischen die uninteressierte Liebe und versteht die Moralität als die schlechthinnige, unbedingte Verpflichtung.

H. Faber (Tübingen).

Henri Bois, La valeur de l'expérience religieuse. 2. Ed. Paris, Emile Nourry, 1908. Bd. 17/18 der Bibliothèque de Critique Religieuse. 2.50 Fr.

Es handelt sich hier um eine »Kritik der religiösen Erfahrung«, um die Frage, ob die religiöse Erfahrung lediglich ein subjektiver Vorgang oder ob sie eine reale, »effektive« Verbindung mit einem transsubjektiven Wesen ist. Die Fragestellung soll aber keine philosophische, sondern eine psychologische sein. Es ist das Problem, ob und wie religiöse Menschen, z. B. Christen, die Transzendenz

ihrer Glaubensobjekte erleben. Wer Religionspsychologie treiben will, muß daher irgendwie schon religiöse Erfahrungen gemacht haben.

H. Faber (Tübingen).

W. Winslow Hall, The Prayer Quest. London 1910, Headley Brothers.

Ein liebenswürdiges Erzeugnis der Quäker-Mystik; interessant durch den Einschlag eines gesund-nüchternen Rationalismus. Die Suggestivkraft des Gebetes wird benutzt und eine Gebetstrainierung anempfohlen. Ziel ist panentheistisches Erlebnis (Verzückung-Stimmung). † Stichler (Leipzig).

Franz Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli. (XXXVI und 300 S.). Basel 1919, Benno Schwabe u. Co. 20.— Mk.

Aus einem Buch, das mit schärfstem kritischen Verstande alle möglichen Zweige moderner theologischer Arbeit durchleuchtet, kann immer auch der Religionspsychologe einiges lernen; Overbeck bekennt selbst der religiösen Einstellung bar zu sein; aber er weiß eben genug von der Religion, um ihr Fehlen bei anderen zu konstatieren und mit Skepsis und Bosheit gegen jede Falschmünzerei zu Felde zu ziehen. Im ganzen ein Buch voll müder Gelehrsamkeit, ohne Seele und ohne Leidenschaft, das nicht herauszugeben der Verfasser doch wohl recht hatte. — Im einzelnen mache ich auf die sehr wertvollen Ausführungen über »Urgeschichte« und Geschichtswissenschaft (S. 24 ff.) aufmerksam.

St.

D. Dr. Georg Wunderle, Experimentelle Pädagogik. Ein Beitrag zur Orientierung. (34 S.). Eichstätt 1914, Ph. Brönner.

Die vorsichtig abwägenden Urteile über Recht und Tragweite des Experiments an Schulkindern verdienen ernsteste Beachtung auch seitens des Religionspädagogen. St.

H. Schreiber, Die religiöse Erziehung des Menschen im Lichte seiner religiösen Entwicklung. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908.

Wissenschaftlichen Ansprüchen genügt dieses Buch in keiner Weise. Es fehlt durchweg an klaren und scharfen Begriffen, an straffem Gedankengang, am Auseinanderhalten der verschiedenen Altersstufen. Der zweite Teil (Die religiöse Erziehung des Menschen) enthält zwar manchen richtigen Gedanken und manchen beachtenswerten Vorschlag, aber damit doch bloß Dinge, die man auch sonst schon und meist besser gehört hat. Temperamentvoller Reformeifer und große Belesenheit genügen eben noch nicht, um ein brauchbares Buch zu schaffen. H. Wild (Backnang).

Ecclesia orans. Herausgegeben von Abt Ildefons Herwegen.

1. Bändchen: R. Guardini, Vom Geist der Liturgie. 2. und 3., verbesserte Auflage. kl. 8° XVI und 84 S. Preis 1.60 Mk. nebst den üblichen Zuschlägen. Freiburg, Herders Verlag, 1918.

2. Bändchen: O. Casel O. S. B., Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie. kl. 8°. XII und 37 S. Preis 0.90 Mk. nebst den üblichen Zuschlägen.

Die beiden Bändchen leiten eine Sammlung ein, die es sich zur Aufgabe setzt, die Liturgie, den »großen Laienkatechismus« wieder allgemeiner zum Verständnis zu bringen und die in ihr liegenden Werte für das religiöse Gemütsleben zu erschließen. Guardini schafft zu diesem Zwecke eine glückliche Grundlage, indem er den Geist der Liturgie untersucht. Das Problem des liturgischen Erlebens spielt dabei die Hauptrolle und daher sind seine kundigen und sorgsam einfühlenden Darlegungen für den Religionspsychologen von besonderem Werte. Feines Verständnis und tiefe psychologische Deutungskunst verraten sich in den Untersuchungen über das Verhältnis der Einzelseele und ihres Lebens zum Gemeinschaftsgebet der Liturgie. Wir freuen uns über den frucht-

baren Beitrag zur Psychologie des religiösen Lebens.

Im zweiten Bändchen ist mit Rücksicht auf die Geschichte der Religionspsychologie von Wichtigkeit das dritte Kapitel: Ueber den Gebetscharakter der Eucharistia.

Georg Wunderle (Würzburg).

P. Marian Morawski S. J., weiland Professor an der K. K. Jagiellonischen Universität in Krakau: Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Genehmigte Uebertragung aus dem Polnischen von Jakob Overmans S. J. 9. und 10. Auflage, 19.—22. Tausend. 8⁰ (XVIII und 258 S.) Freiburg 1919, Herdersche Verlagshandlung. 3.80 Mk., kart. 4.60 Mk.

Das in einer Reihe fremder Sprachen übersetzte Buch kann wohl als eine der besten Apologien für gebildete Kreise angesehen werden. Die darin verwendeten Beweismittel sind zum Teil mit größtem Geschick dem modernen Zweifler und Agnostiker nahegebracht. Wenn sie vielleicht auch da und dort nicht völlig ausreichend scheinen, um einen bohrenden Grübler zu befriedigen, jedenfalls führen sie ihn auf Wege, die er bisher in der Lösung der Welt- und Lebensrätsel entweder nicht gekannt oder für gänzlich ungangbar gehalten hatte. Für den Religionspsychologen ist das apologetische Gespräch, das Morawski glücklich zu entwickeln weiß, in hohem Maße deswegen interessant, weil die Teilnehmer an der Unterredung sämtlich sehr gut getroffene Vertreter der mannigfachen Lebensansichten und Lebensgestaltungen sind. Georg Wunderle (Würzburg).

Otto Zimmermann, S. J., Warum Schuld und Schmerz? 8⁰. VIII und 114 S. Freiburg 1918, Herdersche Verlagshandlung. Preis 2.— Mk. nebst den üblichen Zuschlägen.

Die Absicht der vorliegenden Schrift geht selbstverständlich in allererster Linie auf den apologetischen Zweck hinaus, Schuld und Schmerz in der Welt mit der Heiligkeit und Güte Gottes zu vereinbaren. Durch den Krieg und seine Folgen wurde ja dieses uralte Problem aufs neue vordringlich, vielleicht kann man sagen, so drückend wie niemals im Laufe der Menschheitsgeschichte. Der Verf. verhehlt sich die Schwere seiner Aufgabe nicht und sucht sie mit modernen Mitteln und in moderner Weise zu lösen. Er legt vornehmlich darauf Gewicht, daß das Uebel in Welt und Leben die Pflicht zur Selbstbewährung und Selbstvollendung auferlege und daß gerade seine Ueberwindung die Ehre Gottes unter den Menschen wirke und häufe. Dadurch werden starke Motive zur Bildung der wahren Persönlichkeit gewonnen. Was Zimmermann in das Vollkommenheitsideal des kämpfenden und leidenden Menschen hineinzeichnet, ist anschaulich, überzeugend und anregend. Auch der Religionspsychologe vermag für seine Art der seelischen Tatsachenbeurteilung manchen Nutzen aus der obigen Schrift zu ziehen.

Georg Wunderle (Würzburg).

M. Regina Most, Dominikanerin in Speyer, Geh hin und künde! Eine Geschichte von Menschenwegen und von Gotteswegen. Ergänzt und zu Ende geführt von einer Mitschwester des gleichen Ordens. Mit 2 Bildern. 13.—16. Auflage. (26.—35. Tausend.) 8⁰ (VIII und 218 S.) Freiburg 1920, Herder. 4.50 Mk., geb. 6.50 Mk. und Zuschläge.

Eine Konversionsgeschichte von nicht gewöhnlicher Art! Wallungen und Wandlungen eines unruhigen Mädchenherzens, Kämpfe und Siege einer nach Wahrheit und Tiefe durstigen Frauenseele werden in dem Büchlein geschildert. Die Verfasserin bietet ihre innere Geschichte mit Offenheit, Treue und Innigkeit, so wie sie nur ein ganz ehrlicher, um den höchsten Sinn des Lebens ringender Mensch darstellen kann. Dabei ist auch die Weise ihrer biographischen Erzählung so anziehend, daß man auch, bevor einem die im letzten Abschnitt von einer Mitschwester eingefügten Gedichte der Verfasserin bekannt geworden sind, eine Dichterin vor sich weiß. Darum ist das Büchlein allen, die für ernste Lektüre überhaupt empfänglich sind, eine fesselnde und köstliche Gabe. Für den



Religionspsychologen bietet sie außerdem Genuß und der Erhebung sehr wertvolle Einblicke in das Wechseln und Neuwerden des Glaubens bei einer ganz »modernen« Mädchenseele. Hätte er als Empiriker die Meinung, daß sich bei diesen Vorgängen, die zugleich die zartesten und die erschütterndsten sind, alles nach gesetzmäßigem Ablaufe entwickeln müßte, so würde er hier ein Beispiel finden, welches ihm die interessantesten Ueberraschungen bereitete. Wie belehrend ist in diesen Konvertitenleben nicht schon die Tatsache, daß bei einem für das Aesthetische und Gefühlsmäßige so überaus zugänglichen Wesen »keine gottesdienstliche Herrlichkeit, kein menschlicher Einfluß mitspielten, nicht einmal die Worte eines von Gott bestellten Predigers«; »der einfältige, nüchterne, allen rhetorischen Schmuckes bare Katechismus« übte die ausschlaggebende, überzeugende Kraft (S. 71). Hier und an manchen anderen Stellen kann auch der unbefangene Religionspsychologe den Gedanken an Gnade und Fügung nicht unterdrücken. Die Grenze des Geheimnisvollen rückt in seine nächste Nähe.

Georg Wunderle (Würzburg).

Dr. Julius Mayer, o. Professor an der Universität Freiburg i. B., Alban Stolz und Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Selma von Seydlitz, Klotilde von Werthern. 4. und 5. Auflage. Mit fünf Bildern. (Alban Stolz, Fügung und Führung. Zweiter Teil). 8⁰ (VIII und 316 S.) Freiburg 1919, Herdersche Verlagshandlung. 5.40 Mk., geb. 6.60 Mark.

Das Bild des genialen Volksschriftstellers Alban Stolz hat durch die Herausgabe seines Briefwechsels mit einer Reihe von Konvertiten einen überaus interessanten Zug gewonnen. Man hätte es ihm wohl kaum zugetraut, daß er bei seiner sonstigen Herbheit ein solch kluger, eindringender Psychologe sei. Der vorliegende zweite Teil seines Konvertitenbriefwechsels zeigt ihn ebenso wie der erste als Meister in der Führung der Seelen, die mit Hilfe seiner Schriften und Briefe in den Geist des Katholizismus sich einleben wollten. Man staunt, wie liebevoll und objektiv und sicher er bei den so verschieden gearteten Naturen zu Werke geht. Da er stets rasch die richtige Stelle findet, wo er gerade in seiner Weise zufassen kann, öffnen sich ihm auch bald die Herzen. Und so werden die Briefe und Antworten, die hier zusammengestellt sind, zu wichtigen Urkunden der Konversions- und Konvertitenpsychologie, die sich von selbst dem einläßlichen Studium des Religicnspsychologen empfehlen. Professor Mayer verdient aufrichtigen Dank für seine sorgfältige Arbeit.

Georg Wunderle (Würzburg).

Joh. Steinbeck, Lehrbuch der kirchlichen Jugenderziehung (Katechetik). Leipzig, Deichert 1914. 318 S. 6.80 Mk.

Wie schon der Titel zeigt, ist dieses Buch für die Zwecke der Praxis geschrieben. Der Verf. hat sich entschieden bemüht, für seine Theorie das zu verwerten, was Wissenschaft und Praxis über die Entwicklung des kindlichen Seelenlebens und speziell auch über die religiöse Entwicklung des Kindes zutage gefördert haben (vgl. besonders § 13 und 14); so enthält auch sein Buch eine Anzahl feiner und wichtiger religionspsychologischer Beobachtungen.

Hermann Wild (Backnang).

Lic. Dr. G. Diettrich, Seelsorgerische Ratschläge zur Heilung seelisch bedingter Nervosität. Gütersloh, Bertelsmann 1917. 69 S.

D. fordert im Anschluß an O. Pfister und Dr. Marcinowski bessere psychologische Ausbildung der Seelsorge und die Einrichtung von »Seelsorgeheimen«. »Habe ich den Heilwert der christlichen Welt- und Lebensanschauung für Psychastheniker auch nur einigermaßen richtig eingeschätzt, dann erwachsen unserer evangelischen Kirche eine ganze Fülle ernster neuer Aufgaben«, von denen in den hier vereinigten Vorträgen eine ganze Reihe mit Ernst und Gründlichkeit in Angriff genommen werden.

St.

V. Eingelaufene Bücher[1]).

Agostino Gemelli, Il metodo degli equivalenti. Firenze 1914.

W. Hammer, Grundzüge der erzieherischen Behandlung sittlich gefährdeter und entgleister Mädchen in Anstalten und Familien. Frankfurt a. O. Max Richter.

*C. Scribner Ames, The Psychology of Religious Experience. London, Constable 1910. 428 S.

Carl Schmitt, Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1914.

E. Koch, Psychologie in der Religionswissenschaft. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1914.

Valli, Il fondamento psichologico della religione. Rom. Löscher.

W. Lüttge, Religion und Dogma. Tübingen, J. C. B. Mohr.

L. Heitmann, Großstadt und Religion. Hamburg, Boysen 1914.

*W. R. Inge, Studies of English Mystics. London, Murray 1907. 239 S.

Chortander, Christentum, Materialismus und Spiritismus. Leipzig, Altmann.

M. Trippenbach, Rosamunde Juliane von der Asseburg, die Prophetin und Heilige des Pietismus. Selbstverlag des Verfassers (Pastor in Wallhausen am Kyffhäuser). 1914. 1.—.

*George A. Coe, The Spiritual Life. New York, Eaton and Mains. 1900. 276 S.

*Frederick Goodrich Henke, A Study in the psychology of ritualism. (Dissert.). University of Chicago, 1910. 96 S.

*Anna Louise Ströng, The Psychology of Prayer. University of Chicago, 1909. 122 S.

*James H. Leuba, La Psychologie des phénomènes religieux. Paris, Félix Alcan, 1914. 414 S.

Johannes Warneck, Lebenskräfte des Evangeliums. Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums. 5. Aufl. Berlin, Warneck 1913.

*Martin Wohlrab, Grundriß der neutestamentlichen Psychologie.

E. Lombard, Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul. Lausanne. Bridel 1904.

W. Elert, Die Religiosität des Petrus. Leipzig, Deichert 1911. 82 S.

*Carl Meinhof, Afrikanische Religionen. Berlin, Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft, 1912. 153 S.

*Wilhelm Windelband, Einleitung in die Philosophie. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914. 441 S.

O. Pfister, Die psychologische Enträtselung der religiösen Glossolalie. Leipzig-Wien, Deuticke 1912.

Agostino Gemelli, Considerazioni intorno al problema dell' origine dell' uomo. (Estratto dalla Rivista Tridentina). 1914. 32 S.

---

1) Ausführliche Besprechung der mit * bezeichneten Bücher ist im Rahmen von Sammelberichten vorgesehen.

Agostino Gemellli, De scrupulis. Psychopathologiae specimen. Firenze Libreria editrice Fiorentina, 1913.

— —, Nuovi metodi ed orizzonti della psicologia sperimentale. Firenze Libreria editrice Fiorentina, 1912.

* George Barton Cutten, The psychological phenomena of Christianity. New York, Scribner's Sons, 1912. 497 S.

Sigmund Freud, Totem und Tabu. Wien, Heller 1914.

Max Kemmerich, Das Kausalgesetz in der Weltgeschichte. 2 Bände. München, Albert Langen, 1913. 1914. 398 und 448 S.

E. W. Mayer, Das psychologische Wesen der Religion und die Religionen. Straßburg, Heitz 1906.

* Georg Misch, Geschichte der Autobiographie. Leipzig, Teubner 1914.

P. Saintyoes, La force magique. Paris, Nourry 1914.

* Max Scheler, Ueber Ressentiment und moralisches Werturteil. Leipzig, Engelmann 1912.

Friedrich Karl Schumann, Religion und Wirklichkeit. Leipzig, Quelle u. Meyer 1913. 152 S.

* Herbert Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Wien, Heller 1914.

W. Kleinsorgen, Cellular-Ethik als moderne Nachfolge Christi. Leipzig, A. Kröner, 1914.

* Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie réligieuse. Paris, Alcan 1912. 647 S.

Paul Althaus, Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik. Leipzig, Deichert 1914.

Heinrich Böhmer, Luthers Romfahrt. Leipzig, Deichert 1914.

P. Gennrich, Moderne buddhistische Propaganda. Leipzig, Deichert 1914.

Karl Girgensohn, Der Schriftbeweis. Leipzig, Deichert 1914.

Ludwig Ihmels, Aus der Kirche, ihrem Lehren und Leben. Leipzig, Deichert 1914.

A. Jirku, Materialien zur Volksreligion Israels. Leipzig, Deichert 1914.

* Rudolf Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt. (Kommentar zum Alten Testament, herausgegeben von Ernst Sellin, XIII. Band.) Leipzig, Deichert 1914.

E. König, Pentateuchkritik. Leipzig, Deichert 1914.

Meyer, Luthers großer Katechismus. Leipzig, Deichert 1914.

E. Rausch, Geschichte der Pädagogik und des gelehrten Unterrichts im Abriß. 4. Aufl. Leipzig, Deichert 1914.

M. Scheiner, Die Sakramente und Gottes Wort. Leipzig, Deichert 1914.

W. Vollrath, Die formale Methode in der Theologie. Leipzig, Deichert 1914.

* E. Brunner, Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

Walter Köhler, Geist und Freiheit. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

B. Wehnert, Jesu Bergpredigt. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1914.

* Theodor Flournoy, Die Seherin von Genf. Mit Geleitwort von Max Dessoir. (Experimentaluntersuchungen zur Religions-, Unterbewußtseins- und Sprachpsychologie von Dr. Th. Flournoy, herausgegeben von G. Vorbrodt, 2. Heft.) Leipzig, Felix Meiner, 1914. XXIII + 554 S.

* G. Vorbrodt, Flournoys Seherin von Genf und Religionspsychologie. Leipzig. Felix Meiner, 1914.

* Percy Gardner, The religions experience of Saint Paul. London, Williams & Norgate, 1913. 263 S.

* Georg Schott, Die Bedeutung des Symbolischen. (Vortrag.) München, Chr. Kaiser o. J.

Franz Boll, Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Welt-



bild der Apokalypse. (Στοιχεια, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griechischen Wissenschaft, herausgegeben von Franz Boll, Heft 1). Leipzig, B. G. Teubner, 1914.

P. A. Clasen, Der Salutismus. Eine sozialwissenschaftliche Monographie über General Booth und seine Heilsarmee. (Schriften zur Soziologie der Kultur, herausgegeben von Alfred Weber, Heidelberg, II. Band.) Jena, Diederichs 1913.

Max Schinz, Die Wahrheit der Religion nach den neuesten Vertretern der Religionsphilosophie. Zürich, Leemann 1908.

* Ludwig Zoepf, Die Mystikerin Margarethe Ebner (ca. 1291—1351). (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von Walter Goetz, Band 16). Leipzig, B. G. Teubner, 1914.

M. Jahn, Sittlichkeit und Religion. Psychologische Untersuchungen über die sittliche und religiöse Entwicklung und Erziehung der Jugend. Leipzig, Dürr 1910.

Oswald Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 41.) 6. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner, 1914.

* Wilhelm Ganzenmüller, Das Naturgefühl im Mittelalter. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von Walter Goetz, Band 18.) Leipzig, B. G. Teubner, 1914.

Dorner, Politik, Recht und Moral. Leipzig, Spemann 1914.

* Felix Krueger, Ueber Entwicklungspsychologie. (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie, herausgegeben von Felix Krueger, I. Band, 1. Heft.) Leipzig, W. Engelmann, 1915.

Vlastimir Kybal, Die Ordensregeln des heiligen Franz von Assisi und die ursprüngliche Verfassung des Minoritenordens. (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, herausgegeben von Walter Goetz, Band 20.) Leipzig, B. G. Teubner, 1915.

Chr. A. Bugge, Das Christus-Mysterium. Studien zur Revision der Geschichte des Urchristentums. Kristiania, Jakob Dybwad, 1915.

Carl Becker, Religion in Vergangenheit und Zukunft. Berlin, Hugo Steinitz.

* J. Konstantin Oesterreich, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 9.) Berlin, Reuther und Reichard, 1915.

Fritz Giese, Psychologische Beiträge, Band 1. Langensalza, Wendt und Klauwell, 1916.

Gilbert W. Campbell, Fiktives in der Lehre von den Empfindungen. Eine Studie aus dem Problemkreis der »Philosophie des Als Ob«. Berlin, Reuther und Reichard, 1915.

Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1915.

Arthur Liebert, Der Geltungswert der Metaphysik. (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 10.) Berlin, Reuther und Reichard, 1915.

Sigmund Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1. Teil (Vorlesung I—IV). Leipzig und Wien, Heller 1916.

Georg Lasson, Was heißt Hegelianismus? (Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 11.) Berlin, Reuther und Reichard, 1916.

Max Dessoir, Kriegspsychologische Betrachtungen. (Zwischen Krieg und Frieden, 37.) Leipzig, Hirzel 1916.

* Rudolf Otto, Dipikā des Nivāsa. Eine indische Heilslehre. Aus dem Sanskrit. (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 80.) Tübingen, J. C. B. Mohr, 1916.

Hermann Joß, Grundbedürfnisse des menschlichen Seelenlebens. Die Ichkreise und das Gewissen. Besonderheiten des menschlichen Gruppenlebens. Bern, A. Francke, 1917.

* Else Voigtländer, Vom Selbstgefühl. Ein Beitrag zur Förderung psychologischen Denkens. Leipzig, Voigtländer 1910.



August Stadler, Einleitung in die Psychologie. Herausgegeben von J. Platter. Leipzig, Voigtländer 1914.

Hans Vaihinger, Der Atheismusstreit gegen die Philosophie des Als Ob und das Kantische System. Berlin, Reuther und Reichard, 1916.

Johannes Lindworsky S. J., Das schlußfolgernde Denken. (Ergänzungshefte zu den Stimmen der Zeit. Zweite Reihe: Forschungen. 1. Heft.) Freiburg, Herder 1916.

*Otto von der Pfordten, Religionsphilosophie. (Sammlung Göschen 772. Berlin und Leipzig, 1916.

Erzbischof Michael von Faulhaber, Waffen des Lichts. Gesammelte Kriegsreden. 5. Aufl. Freiburg, Herder 1918.

— —, Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg in Verbindung mit Bischof Dr. Paul Wilhelm von Keppler und Dr. Adolf Donders herausgegeben. 3. und 4. Aufl. Freiburg, Herder 1918.

Bischof Paul Wilhelm von Keppler, Mehr Freude. 150. Tausend. Freiburg, Herder 1918.

Joh. Viktor Bredt, Die Trennung von Kirche und Staat. Berlin, Gsellius 1919.

Alban Stolz, Fügung und Führung. Konvertitenbilder, 2. Teil. 4. und 5. Aufl. Freiburg, Herder 1919.

Alfred Lehmann, Lehrbuch der Philosophie. S. J. IV. Band: Moralphilosophie. 3. Aufl. Herausgegeben von Viktor Cathrein S. J. Freiburg, Herder 1919.

Wilhelm Stapel, Kants Kritik der reinen Vernunft ins Gemeindeutsche übersetzt. Hamburg, Verlag des deutschen Volkstums, I. Band, 1919.

Hartmann Ebert, Im Klostergarten. Freiburg, Herder 1920.

Bruno Bauch, Geschichte der Philosophie. IV. Neuere Philosophie bis Kant. 3. Aufl. (Sammlung Göschen 394.) Berlin und Leipzig, 1919.

Herbert Schönebaum, Kommunismus im Reformationszeitalter. Humanisten, Reformatoren, Wiedertäufer. Bern und Leipzig, Kurt Schröder, 1919.

Carolus Frick, S. J. Logica. In usum scholarum. Ed. quinta. Freiburg, Herder 1919.

Odilo Wolff, O. S. B., Mein Meister Rupertus. Freiburg, Herder 1920.

Johannes Peter von Kasteren, S. J., Wie Jesus predigte. Deutsche Bearbeitung von Johannes Spendel S. J. 2. Aufl. Freiburg, Herder 1920.

Gerhard Heinzelmann, Vom Bürgertum im Himmel. Predigten. Basel, Kober 1918.

Bernhard Duhr, S. J., Großstadt-Elend und Rettung der Elendesten. (Flugschriften der »Stimmen der Zeit«, 19. Heft.) Freiburg, Herder 1920.

Peter Lippert, S. J., An den Pforten der Kirche. (Flugschriften der »Stimmen der Zeit«, 20. Heft.) Freiburg, Herder 1920.

Matthias Reichmann, S. J., Konfessionelle Verständigung. (Flugschriften der »Stimmen der Zeit«, 21. Heft.) Freiburg, Herder 1920.

Goetz Briefs, Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler. Freiburg, Herder 1921.

Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1920.

Willy Moog, Philosophie. (Wissenschaftliche Forschungsberichte, herausgegeben von Professor Dr. Karl Höne V.) Gotha, Fr. A. Perthes, 1921.

Karl Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte. (Aus Natur und Geisteswelt, 658.) Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1920.

Vincenz Zapletal, Der Wein in der Bibel. (Biblische Studien, XX. Band, 1. Heft.) Freiburg 1920, Herder.

*Maria Fuerth, Die Madonnenverehrung. München, Chr. Kaiser 1921.



VI. Zeitschriftenschau.

Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde. Im Auftrage der Oesterreichischen Leo-Gesellschaft, mit Unterstützung der Deutschen Görres-Gesellschaft herausgegeben unter Mitarbeit zahlreicher Missionäre von P. W. Schmidt, S. V. D.

Anthropos-Administration: St. Gabriel-Mödling bei Wien. Band IX; Heft 1, 2. Jänner-April 1914.

S. 53: P. Albert Schweiger: Der Ritus der Beschneidung in der Kaffraria, Südafrika. Der Aufsatz bringt einige interessante Belege zur Moral der Primitiven, insbesonders auch in ihrem Verhältnis zu den christlichen Kaffern.

S. 287: Varii autores: Das Problem des Totemismus. Eine Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung.

In 14 Originalaufsätzen und zwèi Sammelreferaten sollen die Ansichten von Autoritäten in der Totemismusforschung gebracht werden.

Die Einführung und Zusammenfassung der Diskussion hat P. W. Schmidt übernommen.

Im vorliegenden Heft kommt nach der Einführung zunächst John R. Swanton, Washington, zu Wort, der über das soziale und emotionale Element im Totemismus spricht (S. 289—299). Danach behandelt W. Wundt (S. 299—325) den Totemismus und die Stammesorganisation in Australien.

Die Beziehungen zwischen beiden sind, wie Wundt gegen Durkheim betont, keine einseitigen, sondern wechselseitige und in dieser wechselseitigen Beziehung greifen die Totemkulte ebensosehr in die gesellschaftliche Organisation wie diese in jene ein.

Im 3./4. Heft 1914 ist ein Aufsatz bemerkenswert von D. Ernesto Cozzi: Credenze e superstizioni nelle Montagne dell' Albania. — P. J. Dols, C. M. L. bringt im Jahrgang 1915/16, Heft 1—6 reichhaltiges Material über: La vie chinoise dans la province de Kan-sou (Chine), das auch viel Interessantes für den Religionspsychologen birgt. Geburt, Ehe, Tod und Jahresfeste werden in ihrer Widerspiegelung der religiösen Anschauungen und mit den entsprechenden animistischen und religiösen Erklärungsversuchen des Volksglaubens anschaulich geschildert. — Im 1./2. Heft 1915/16 findet sich ein recht interessanter Beitrag von P. Fr. Vormann, S. V. D.: Die Initiationsfeiern der Jünglinge und Mädchen bei den Monumbo-Papua (Neu-Guinea). Die Mannbarkeitszeremonien in ihrer Vermischung zauberischer und sexueller Faktoren sind ja eine Fundgrube für die Untersuchung primitiven Volkslebens nach der zauberisch-religiösen Seite. Besonders wertvoll sind die Texte in der Monumbosprache mit Interlinearversion, die der Interpretation vorangestellt sind. — Im 3./4. Heft 1915/16 untersucht P. V. Cathrein, S. J. den Gottesbegriff der Sulus unter kritischer Prüfung verschiedener ethnologischer Ansichten, besonders derer von E. Sidney Hartland. Im selben Heft erzählt Gustav Schneider von der malayischen Krokodilbeschwörung, die in ihren Einzelheiten einige psychologisch interessante Tabugebräuche enthält. Ferner wird im gleichen Heft die Diskussion über die Natur des Totemismus und die Methode seiner Erforschung fortgesetzt (Varii autores).

Der allgemeine Wert der Anthropos-

hefte besteht vor allem darin, daß viele ihrer Berichte Anspruch machen können, als gutes und oft seltenes Quellenmaterial zu gelten.

G. Hinsche (Halle).

Archiv für Religionswissenschaft XVII, Heft 1/2 (Januar 1914) S. 1—16.

Nathan Söderblom (Leipzig). Ueber den Zusammenhang höherer Gottesideen mit primitiven Vorstellungen.

Der Animismus der Primitiven ist zweifellos für die Entstehung des Gottesglaubens von größter Bedeutung, aber er allein reicht bei weitem nicht aus zum Verständnis der geistigen Welt, der Religion, der Magie und ihrer Riten bei den Primitiven. Er erklärt weder das neuerdings vielbesprochene Mana, die unpersönliche »Macht«, noch die »Urväter« oder die hohen, von mehreren Forschern als urmonotheistiscne Gottesgestalten betrachteten Wesen der primitiven Vorstellung. Ueber die zeitliche und begriffliche Priorität dieser drei Vorstellungen: Geist oder Seele, Macht, Urheber, herrscht gegenwärtig in der religionsgeschichtlichen Forschung Streit. S. vertritt nun die Meinung, daß an der Entstehung und Entwicklung des Gottesglaubens in eigentlichem Sinn und der höheren Gotteserkenntnis alle drei Grundvorstellungen beteiligt gewesen sind. Dabei ergibt sich ihm überraschenderweise, daß charakteristische Unterschiede der verschiedenen Hauptkulturen der Weltgeschichte sich eben in der Fortbildung der einen oder der andern der primitiven Vorstellungen kundtun. »Im großen und ganzen kann gesagt werden, daß die primitiven Anfänge der Gotteserkenntnis in den drei großen Zivilisationen verschiedentlich weitergeführt wurden, nämlich in China die Ehrfurcht vor dem hohen Urheber, in Indien das Gefühl von der geheimnisvollen Machtsubstanz, im vorderorientalisch-abendländischen Gebiet die Erkenntnis der Gottheit als einer wollenden und waltenden« (S. 16). Das Urteil über die Richtigkeit dieses letzteren Ergebnisses muß dem zuständigen spezialistischen Religionsforscher überlassen bleiben. Dagegen scheint uns prinzipiell ein derartiger Versuch, wie der hier skizzierte von S., zur Erklärung der Entstehung und Abkunft gewisser religiöser Ideen und Vorstellungen (hier der höheren Gottesvorstellungen) sich nicht auf eine Wurzel zu beschränken (hier etwa: sich für alle Fälle auf eine starre Urmonotheismushypothese zu versteifen), sondern sie aus einer Mehrzahl von Quellen und Motiven herzuleiten, und so in der Erklärung zu differenzieren, einen Fortschritt zu bedeuten. Eine solche Betrachtungsweise dürfte auch deshalb wichtig sein, weil sie mit der andern Einsicht zusammenhängt bzw. mit einer gewissen Selbstverständlichkeit zu ihr führt, daß wir es bei einer religiösen Vorstellung, wie z. B. der monotheistischen Gottesidee, nicht, wie die einheitliche Bezeichnung es nahelegen könnte, mit einer einheitlichen und eindeutigen, überall gleichen Erscheinung zu tun haben, sondern in der Regel mit einer sehr mehrdeutigen Größe, die je nach dem Kulturboden, auf dem sie erwachsen ist, je nach dem Zusammenhang, in dem sie mit dem sonstigen geistigen Wesen und mit den übrigen religiösen Vorstellungen steht, jeweils eine sehr verschiedene Ausprägung und Bedeutung, sehr verschiedenen Sinn und Wert haben kann.

† Konrad Schröder (Marburg).

Ebenda XVIII Heft 1/4, 1915. Von den Aufsätzen der reichhaltigen und hochwertigen Zeitschrift, die für den Religionspsychologen von besonderem Interesse sind, seien hervorgehoben die Abhandlung Ludwig Wenigers über die Seher von Olympia, ein vorzüglicher Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des antiken Opfer- und Seherwesens überhaupt. Alfred Körte behandelt die eleusinischen Mysterien. Besonders hingewiesen sei auf die Beiträge W. Boussets: Zur Dämonologie der späteren Antike, die auch die interessante ἄγγελος-Frage mit ihren Schlüssen auf die Priorität des Terminus im Heiden- oder Judentum streifen. Wolf Wilhelm Graf Baudissin analysiert in eingehender Darstellung den Begriff: »Gott schauen« in der alttestamentlichen Religion.

XIX, Heft 1, 1917. Georg Wissowa regt in einem Aufsatz: »Römische

Götter im Barbarenlande« zu weiteren Studien an. Wenn auch im wesentlichen historisch gehalten, bietet das Thema auch manches Wichtige zur Psychologie der Kultübertragung. Dasselbe gilt von Martin P. Nilssons Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes. Schließlich sei noch aufmerksam gemacht auf den Bericht Otto Weinreichs, der unter dem Titel: »Religiöse Stimmen der Völker« über dieses bei E. Diederichs erscheinende Sammelwerk von Walter Otto eingehend berichtet, das auch dem Psychologen wertvolles Quellenmaterial gesammelt bieten kann. G. Hinsche (Halle).

Archives de Psychol. XV Nr. 57 bis 58. S. 1—224. 1915.

Th. Flournoy, Une mystique moderne (Documents pour la psychologie religieuse).

Den Hauptteil bildet die Veröffentlichung von schriftlichen Mitteilungen, die eine zur Zeit der Veröffentlichung 51jährige unverheiratete Dame, Leiterin eines evangelischen Instituts für junge Mädchen, dem Verf. gemacht hat. Sie gipfeln in der ausführlichen Schilderung nächtlicher religiöser Ekstasen, die als Klimax einer Entwicklung zu gelten haben. Periodische erotomanische Anfälle, durch ein im 18. Jahr erlittenes sexuelles Trauma ausgelöst, die das ganze Leben der Mlle. Cécile Vé vergiftet haben, werden durch die beruhigende und beglückende Erscheinung eines unsichtbaren »geistigen Freundes« abgelöst, auf diese folgen erst die eigentlichen Ekstasen, die nach 31 Wiederholungen aufhören, um einer gesicherten Frömmigkeit Platz zu machen. Die Schilderung dieser ekstatischen Vorgänge dürfte das Hauptinteresse für den Religionspsychologen besitzen. In einigen Erläuterungen weist der Verf. auf die Aehnlichkeit und Verschiedenheit dieser zu den Berichten der Mystiker hin, betont ihren Zusammenhang mit der Erotomanie und bringt einige psychoanalytische Betrachtungen, in denen vor allem die Wirksamkeit des Elektra-Komplexes betont wird.

Ebenda XV Nr. 60. S. 338—353. 1915.

H. Delacroix, Remarques sur »Une Mystique Moderne«.

Bemerkungen zu der Arbeit von Flournoy unter dem Gesichtspunkt: Die Beziehung der mystischen Zustände von Mlle. Vé zum Mystizismus im allgemeinen.

Ebenda XV Nr. 60. S. 354—374. 1915.

E. Molnar: Une nouvelle méthode en psychologie religieuse. Einzelne Individuen werden untersucht. Sie haben 1. einen Fragebogen zu beantworten, 2. ein genaues Tagebuch ihres Innenlebens zu führen, 3. und das ist das neue, eine Kurve ihres psychischen Lebens in Diagramme einzutragen. Das geschieht auf folgende Weise. Das psychische Leben schwankt zwischen den Extremen: Gemeinschaft mit Gott — Sünde, dazwischen das Gefühl des »Fallens«. Man zeichnet nun ein Diagramm derart, daß als Ordinaten diese Erlebnisstufen von der tiefsten zur höchsten aufgetragen sind, wobei sich durch Dreiteilung jeder der genannten Stufen im ganzen neun ergeben, während nach der Abszisse die Zeit von 2 zu 2 Stunden steht. Ein analoges Diagramm wird für das praktische Verhalten angelegt. Dieses muß nun alle 2 Stunden ihren Erlebniszustand und ihr Verhalten in diese Diagramme eintragen. Die Anwendung der Methode wird an 3 Beispielen ausgeführt. Von den Schlüssen des Verf. sei der folgende angeführt: »Die religiöse Erfahrung ist ein Umformer und ein Regulator von Energien. Ihre Rolle, weit entfernt davon, transzendent zu sein, ist im Gegenteil organisch« (S. 373).

Ebenda XVII (Nr. 68) 1919, S. 297 bis 308.

R. de Saussure, A propos d'un disciple d'Unternährer.

Der Verf. hatte einen paranoischen Anhänger der von Unternährer (1759 bis 1824) gegründeten, in der Schweiz noch heute bestehenden Sekte zur Beobachtung. Er möchte die Ideenwelt Unternährers aus der Analogie mit der seines Schülers erklären: Die gesteigerte Sexualität seiner Schriften, die ausführliche

Schilderung und Hochschätzung der Genitalien, die durch zahlreiche Zitate belegt wird, soll aus sexueller Inferiorität stammen. Minderwertigkeits-Wesen von Adler und Oedipus-Komplex nach Freud — denn U. war stets seiner Mutter sehr zugetan — sollen sich gegenseitig ergänzen. Koffka (Gießen).

Die christliche Schule, VII. Jahr, 3. und 4. Heft 1916.

Dr. Georg Wunderle in Eichstätt: Die Parabel vom verlorenen Sohn und ihre Wirkung auf Schulkinder. Ergebnis einer umfassenden Befragung von Schulkindern, bemerkenswert vor allem durch ihre vorsichtige Beurteilung der von den Kindern über ihre Eindrücke und Vorsätze gemachten Aussagen. St.

Christentum und Gegenwart (Nürnberg), 11. Jahrgang Nr. 5, 6 (Mai und Juni 1920).

Geyer, Zur religiösen Erkenntnis. — Aus dem Eindruck heraus, daß in der modernen Religionsbetrachtung die religiöse Erkenntnis nicht zu ihrem Recht kommt, bespricht Geyer die verschiedenen Formen des »Ueberbewußtseins«, d. h. der Berührungen mit der »Ueberwelt«, wie sie in den prophetischen Erscheinungen vorliegen. Sehr bemerkenswert als Anzeichen dafür, welche Probleme in den nächsten Jahren an die Religionspsychologen herantreten werden. St.

Christliche Welt, 28. Jahrg., 1914.

Nr. 1, 2, 3: R. Planck, Studium taedium odium artis mysticae. — Pl. gibt das Bedenken, daß Mystik religiöse Dekadenz sei, nur für die Mystik der ausgehenden Antike zu. Seit Eckehart dagegen habe sich die Mystik von negativer Passivität und Weltflucht weggewendet zu einer positiven Lebensfreudigkeit. Als geistige Sammlung ist sie auch der Gegenwart förderlich. Weiterhin hat sie wegen ihrer freien Stellung zur Tradition und ihres Universalismus den Tatbeweis eines autonomen evangelischen Christentums zu liefern. Im Gegensatz zur alten Mystik muß aber die Mystik der Gegenwart ein positives Verhältnis zur Natur und Kultur haben. — Als Vollender der M. erscheint Pl. Johannes Müller.

Nr. 2: G. Biedenkapp, Technik und religiöse Verinnerlichung. — Erzielung technischer Fortschritte steht in engem Zusammenhang mit inniger Frömmigkeit. (Franklin, angelsächsische Sekten.)

Nr. 5: S. Rauh, Gottsuchen und Menschenfinden. Ein Wort zu Emanuel Quints theolog. Sendung.

Nr. 5, 6, 7, 8: Sippell, Die gegenwärtige Krisis in der deutschen Gemeinschaftsbewegung und ihre dogmengeschichtlichen Voraussetzungen. — Durch genaues Referat über die Wesleysche Theologie und gelegentliche längere Zitierungen aus Tagebüchern und Predigten älterer englischer Methodisten bietet der Aufsatz auch Wichtiges für die religionspsychologische Forschung.

Nr. 6: K. J. Friedrich, Fichte als religiöser Verkünder. — »Das Kanterlebnis machte F. zum Moralisten, seine Flucht nach der Willensniederlage zum Religiösen, die Entdeckung der johanneischen Religion zum (johanneisch-mystischen) Christen.

Nr. 27: Wolfgang Liepe, Hölderlins Empedokles — das Christusdrama der Romantik.

Nr. 27, 28: Erich Foerster, Individuum und Gemeinschaft. — Einzelgefühle und Gemeinschaftsgefühle sind in einem feierlichen Rhythmus die Kräfte des geschichtlichen Werdens. Ihr Kommen ist weder zu berechnen noch zu erzwingen, aber zu erleben.

Jahrgang 1915:

Nr. 4: Wilhelm Teufel, Was geht in der Seele des Soldaten während eines Gefechtes vor? — Im Gefechte nährt sich die Seele vom Unterbewußtsein. Sofern dort auch religiöse Gedanken und Gefühle sich vorfinden, wirken sie als Motive und Quietive.

Nr. 7: Heinz Beckmann, Die religiöse Bewegung. — B. geht von der »nicht wegzuleugnenden« Tatsache aus, daß der Krieg eine religiöse Bewegung mit sich brachte, der es zwar an Breite nicht aber an Tiefe mangelt und die ihm

bleibende Kraft verbürgt. Ihr Inhalt: Freude, die heilige Notwendigkeit des Geschehens spüren zu dürfen und Gefühl der Scham, so großer Dinge nicht wert zu sein. Ihre Herkunft erklärt er sich nicht aus einer Bekehrung, sondern aus dem Wiederentdecken von Ländern und Tiefen der Seele, die vorher verhüllt waren.

Nr. 7, 8: Emmy Beckmann, Die religiöse Entwicklung Gustav Frenssens.

Nr. 37: Reinhard Buchwald, Kriegsfrömmigkeit. — Bekenntnisse, die in Kriegsgedichten Form gefunden haben, dienen B. zum Beweis dafür, daß mit dem Kriege eine neue Frömmigkeit erstand. Wie die Gedankenwelt der (von B. im Auszug mitgeteilten) Gedichte christlich sei, so werde auch Christus bewußt zum Träger der neuen Frömmigkeit.

Nr. 37, 38: F. Siegmund-Schultze, Das religiöse Erleben der Arbeiterschaft während des Krieges.

Jahrgang 1916:

Nr. 14, 15, 16: H. Hänig, Der moderne Okkultismus und seine Probleme in ihrem Verhältnis zu Religion und Wissenschaft. — Die Möglichkeit der Erkenntnis des Uebersinnlichen steht für H. fest. Ihn festigt in dieser Annahme die Beobachtung der Materialisationsphänomene (Schrenck-Notzing), wodurch die Hypothesen des Betrugs, der Selbsttäuschung und der Massenhalluzination widerlegt seien. Der Weg, der weiterführt, sei der der Mystik und der auf die Nachtseite des Seelenlebens ausgedehnten Psychologie, d. i. des experimentellen Okkultismus (Rochas, Durville).

Nr. 17, 18: Der religiöse Mensch vor der sozialen Tat. Bekenntnis eines Mystikers. Das soziale Schaffen ist wertvoll, weil es zur Geburt Gottes in der Seele des Menschen verhilft.

Nr. 28, 29, 30, 33, 35: H. H. Wendt, Das religiöse Erleben und Erlebnis im Christentum. — Religiöses Erlebnis ist die unmittelbar gewonnene Erfahrung von dem wirklichen Dasein Gottes. Solche Erlebnisse klar zu erkennen, ist sehr schwer, da Wortzeugnisse über sie nur ein unvollkommenes Mittel der Erkenntnis sind, da ferner dies Erleben ganz individuell ist und schließlich wegen seiner irrationalen Art krankhaften Vorgängen des Geisteslebens gleichartig erscheint. Diese Schwierigkeiten fallen aber fort bei den religiösen Erlebnissen, die sich vorwiegend auf dem Gebiete des Willens vollziehen; denn die innere Kraft zu sittlichem Wollen bezeugt sich als Wirklichkeit durch ihre Wirkungen, sie ist in ihrer ethischen Art allgemein verständlich und trägt die Bürgschaft ihres Gesundseins in sich selbst, da sie den Menschen seiner höchsten Bestimmung entgegenführt. Darin liegt die Ueberlegenheit des ethischen Typus des religiösen Erlebens (Jesus, Augustin, Reformatoren) und des ihm verbunden intellektuellen (Erleben der Erleuchtung: Propheten, Montanismus u. ä.) gegenüber dem mystischen Gefühlserlebnis der »himmlischen Wonne«.

Nr. 41: Katzer, Das religiöse Erlebnis und die Phantasie. — Weder der historische noch der dogmatische Christus können religiöse Erlebnisse hervorbringen. Das vermag nur der Christus, den sich unsere Phantasie auf Grund der Ueberlieferung frei, elastisch, individuell schafft.

Jahrgang 1917:

Nr. 40: Wilhelm Stapel, Die religiöse Unwahrhaftigkeit. — Religiös unwahrhaftig ist, wer an Stelle des Wesenszusammenhangs mit Gott einen Glauben an die Vorstellung »Gott« setzt. »Und das tun heute die meisten.«

Nr. 41, 42: Karl Röttger, Die Religion des Kindes. — Die Religion des Kindes ist das in ihm vorhandene Eigenschöpferische, das sich am meisten in seiner Ehrfurcht, in seinem ganz großen Staunen zeigt.

Nr. 33—35: Friedrich Rittelmeyer, Von der Theosophie Rudolf Steiners. — St. ist sich darüber klar, daß Religion und Okkultismus etwas völlig Verschiedenes sind und daß er (St.) Okkultismus bringt. Trotzdem wird von seiner »Geisteswissenschaft« her Religion und Christentum sehr wesentliche Hilfe erhalten. Vor allem bedeutet sie die Ueberwindung des Materialismus, sodann bringt sie den Kräften der Seele Gesundung und schöpferische Entfaltung und führt sie zur Berührung mit Gott,

zum Schauen der göttlichen Welt. Den Weg zu alledem zeigen die theosophischen »Uebungen«, welche die seelischen Kräfte nach ihren eigenen Gesetzen schulen. Dadurch wird die Seele von selbst religiös empfänglicher und wer diesen Uebungen sich unterzieht, spürt ungeahnte Seelenkräfte höherer Art. Damit eröffnet sich auch ein neues Verständnis für Mystik (Ekstase, Vision), Mythologie und manche biblische Ueberlieferung (Erscheinungen, Träume). Ebenso ist mit dem Erlebnis des »außer dem Leibe sein können« eine neue Erfassung der Jenseitsgewißheit gegeben.

Jahrgang 1918.

Nr. 2, 3, 4: Johannes Müller, Theosophie. — M. glaubt an die Tatsächlichkeit okkulter geistiger Vorgänge und Kräfte. Aber der Sinn hiefür ist nur wenigen Einzelnen als Gnadengabe verliehen. Solange diese mit ihren besonderen medialen Fähigkeiten sich in den Dienst des Ganzen stellen, ist der Okkultismus segensreich. Dagegen wird er zur Gefahr, wenn er herrschen will. Dies kann das okkulte Vermögen um so weniger, als es wie jedes andere menschliche Vermögen an die individuelle, beschränkte Verfassung seines Trägers gebunden ist. Ebensowenig ist es möglich, okkulte Vermögen absichtlich hervorzurufen, wie auch St. nicht auf dem Boden der Wahrheit bleibt, sondern um das Systems der Geisteswissenschaft willen um einen Kern von Tatsachen »Wahn« bildet. Daher sieht M. in der Theosophie etwas dem ursprünglichen Christentum Fremdes, ja Gefährliches; denn die Theosophie will in das Christentum für das Seelische das Okkulte einschmuggeln und das göttliche Erlösen durch mystische Machenschaften ersetzen. Dies alles aus dem verhängnisvollen Irrtum in den okkulten Fähigkeiten etwas wesentlich Göttliches, in der Regung okkulter Kräfte religiöse Empfänglichkeit zu sehen, während diese Fähigkeiten nur »die endlichen Organe des Glaubensvermögens der unendlichen Seele« sind. So wird der Glaube durch ein mediales Wissen verschüttet und das Wesentliche der Tat Jesu, die Offenbarung und Begründung der seelischen Weltordnung des Reiches Gottes verkannt und in seiner Verwirklichung aufgehalten.

Nr. 18, 19: Dessoir und Steiner, Besprechungen des Dessoirschen Buches »Vom Jenseits der Seele« durch Greßmann und Rittelmeyer.

Nr. 20—24: Rittelmeyer, Johannes Müller und Rudolf Steiner.— R. erkennt die Bedeutung an, die M. durch seine Botschaft vom Unmittelbaren und seine Forderung des religiösen Erlebens zukommt. Aber im Gegensatz zu ihm glaubt er, daß gerade durch die von Steiner empfohlenen Uebungen die menschliche Seele die Empfänglichkeit für das bekommt, was M. ihr nahebringen will. Das Erleben wird durch die Anthroposophie klarer und stärker. Aber weil wir nun auch die Fähigkeit bekommen, höhere Organe zu gebrauchen, wird die Gotteswelt auch reicher und tiefer und die Gefahr durch Zwischenwesen von Gott getrennt zu werden, ist ebenso unbegründet wie die, durch die Kenntnis der Naturgesetze der Natur entfremdet zu werden. Wird aber durch die Anthroposophie der religiöse Sinn nicht verschüttet, so wird auch nicht das Christentum verfälscht. St. will vielmehr dem Christus dienen und in dem Lebenszusammenhang mit dem lebendigen Christus, von dem er weiß, behalten auch die Erlebnisse Müllers ihre Bedeutung.

Nr. 48, 49: Christian Geyer, Theosophie und Theologie. — Theosophie ist keine Religion. Aber ihre Probleme und Lösungen sind für die Theologie sehr wichtig. Besonders ist es eine religionspsychologisch noch bedeutungsvolle Tatsache, daß sie mit der Annahme bricht, es gebe nur ein normales Bewußtsein, das durch alle Zeiten der Geschichte das gleiche gewesen sei. Diese Annahme einer Entwicklung des Bewußtseins ist nicht nur für die Forschung bedeutsam, sondern hilft auch den Einwand überwinden, als seien die religiösen Erlebnisse, die dem bisherigen Bewußtsein widerstreiten, Wahn. Weiterhin finden die Probleme: Glauben und Wissen, Wesenskultur und Bewußtseinskultur eine neuartige Behandlung, wobei die Theosophie die Müllerschen Entgegensetzung durch eine Versöhnung

ablöst. Zur Berührung aber gelangen die Pole der Religion und der Theosophie in der Jenseitsgewißheit, auf der neben der Geschlossenheit des neuen — der Religion angemesseneren — Weltbildes die Anziehungskraft der Theosophie beruht.

Nr. 7, 8: Heinrich Meyer-Benfey, Ernst Lissauer als religiöser Dichter.

Nr. 22—26: Friedrich Niebergall, Zwei Wochen im Kloster.

Nr. 37, 38: Thaddäus Engert, Des Marienkultus letzter Sinn.

Jahrgang 1919.

Nr. 18, 22: H. Greßmann und Fr. Rittelmeyer, Sage oder Erlebnis? Zur Taufe Jesu. — G. sieht in der Taufgeschichte eine »Berufungssage« (Uebertragung eines vorchristlichen Märchenmotivs), R. ein »Erlebnis« und zwar begründet er es damit, daß auch heute noch Erlebnisse möglich sind (z. B. Erfahrung eines »Raumes in höherem Sinne«, Berührung mit »geistigen Wirklichkeiten«, Einkleidung seelischer Vorgänge in bildhafte Erscheinung), die solche biblische Erzählungen in neuem Lichte erscheinen lassen. Nur vom Boden solcher »experimenteller« Erfahrung aus sei dann Kritik möglich.

Nr. 20—22: Karl Kof, Gibt es Grenzen der Erkenntnis? — Scheidung von wissenschaftlicher und religiöser Erkenntnis. Diese vermag nicht nur die ihm gleichzeitig mit der Verstandeserkenntnis gegebene Welt zu ergreifen, sondern auch eine andere nur ihr zugängliche. Innerhalb der religiösen Gegebenheit ist der Fortschritt der religiösen Erkenntnis unendlich.

Nr. 22, 23, 24, 26: F. Gogarten, Der anthroposophische Christus; Nr. 37, 38: F. Rittelmeyer, Vom Christus der Anthroposophie; Nr. 43: O. Feyerabend, »Noch einmal ‚Der anthroposophische Christus'«. — G.s Darstellung gründet sich hauptsächlich auf »Alfred Meebold, Der Weg zum Geist«, nimmt aber auch auf Steiner selbst Bezug. Seine Kritik gilt dem »orthodoxen Dogmatismus« und »dem klapperdürren Rationalismus in der üppigen Phantastik«, besonders aber wird ihm die A. zur »religionsfremdesten Anschauungsweise«, weil sie alle Geheimnisse auflöst, alles Irrationale ins Rationale übersetzt. Demgegenüber macht Ri. geltend, es sei unmöglich, die A. »nach den Denkgewohnheiten einer ganz anderen Weltanschauung« zu beurteilen und fordert Prüfung der St.schen Methoden statt äußerlicher Kritik an Ergebnissen. An einzelnen Beispielen (Vaterunser-, Kreuz-, Christus-Licht-Erlebnis) zeigt er, wie man höhere Welten geradezu physisch wahrnehmen kann. Solch experimentelles Eindringen scheint ihm notwendig um zu erkennen, daß die Welt des Christentums einer ganz anderen Heimstätte bedarf, als es die der gegenwärtigen Weltanschauungen ist, um verstanden zu werden. Aehnlich wie Ri. betont dann auch F., daß die A. nicht »religionsfremd«, sondern höchst religiös sei, denn sie zeige den »metakosmischen« Hintergrund und offenbare damit die göttliche Herkunft des Christentums.

Nr. 25: D. Tittmann, Christusoffenbarungen und Kirche. — In der Religion handelt es sich darum, daß das menschliche Ich seiner unendlichen Aufgabe sich durch geistige Verarbeitung der gesamten Welt zu Gott zu erweitern inne wird. Religion ist also immer im Fluß. Erstarrung tritt ein, wo eine religiöse Idee gegenüber dem übrigen religiösen Leben abgegrenzt und zu alleiniger Bedeutung erhoben wird. Demgegenüber gilt es, die wertvollsten Erlebnisse des Menschen als Christus-Offenbarungen bewußt zu machen und so im Fluß der Offenbarungen zu bleiben. Solche Erlebnisse waren zu Kriegsanfang das Erlebnis des Volkstums und sind heute Sozialismus und Pazifismus.

Nr. 30: E. Ortloph, Ein junger Mystiker. (Ueber den Dichter Theowill Uebelacker.)

Nr. 35, 36: M. M. Ströter, Ueber moderne Jesusdichtung (Röttger, Rilke, zur Linde u. a.).

Nr. 44—46: K. Bornhausen, Protestantismus als Tatglaube. — Drei Epochen des Lutherschen Glaubenstyps. Luther: Der Glaube als Erlebnis. Schiller: Der Glaube als Wille. Der Weltkrieg: Der Glaube als Tat. — »Der Krieg kann freilich niemals Betätigung des

Christenglaubens sein, aber unser Christenglaube kann im Krieg zur Tat werden.« Die reformatorische Tat des frommen Bewußtseins im Krieg bestand daher in der Sehnsucht (nach Liebe aus seelischer Vereinsamung, nach Gott im Verlangen nach einer letzten Entscheidung), im Opfer (Tod — die schöpferische Tat), in der Dankbarkeit.

Georg Merz (München).

Deutsche Psychologie, I. Bd. (1916), Heft 1 und 2.

Konstantin Oesterreich, Der Besessenheitszustand, seine Natur und seine religions- und völkerpsychologische Bedeutung.

Die Dorfkirche VII, Heft 6 (März 1914), S. 231 ff.

Th. Kappus, Vom Humor in der Volksreligion. — Weist auf Grund persönlicher Erfahrungen darauf hin, daß das Landvolk (speziell das protestantische), sonst voller Humor, in allen religiösen Dingen »keinen Spaß versteht«.

Evangelische Freiheit, Jahrgänge 1914—1920.

14. Jahrgang, Heft 7 (Juli 1914), S. 267 ff.: Meine Erlebnisse als Prediger. Von einem jungen Thüringer Landpfarrer.

Desgl., Heft 10 (Oktober 1914), S. 376 f. Vom Gottesdienst an der Front. (Aus einem Kriegstagebuch.)

15. Jahrgang, Heft 4 (April 1915), S. 135: Die Religion in Feldbriefen, mitgeteilt von O. B.

Desgl., Heft 6 (Juni 1915), S. 214 ff.: Die Religion und Sittlichkeit in Feldbriefen, mitgeteilt von O. B.

Desgl., Heft 7 (Juli 1915), S. 244 ff.: Der Krieg im Erleben der Kinder. Von Stadtpfarrverweser Gustav Hofelich, Geislingen a. St.

Desgl., a. a. O., S. 248 ff.: Kriegsaberglaube. Von Pastor Treblin-Schmolz. — Im Anschluß an einen — abgedruckten — Himmelsbrief.

Desgl., Heft 10 (Oktober 1915), S. 372 ff.: Volkskundliches aus der Alb von der Kriegszeit. Gesammelt von C. Schnerring.

Desgl., Heft 12 (Dezember 1915), S. 454 ff.: Aus dem Feldbrief eines Theologen, Leutnant der Reserve im Osten. Erstmals eine Aeußerung aus negativ ablehnender Stellung zum Krieg.

16. Jahrgang, Heft 1 (Januar 1916), S. 20 ff.: Glaube und Aberglaube im Krieg. Von Diakonus Weyrich in Weimar.

Desgl., Heft 2 (Februar 1916), S. 55 ff.: Erlebnisse und Erfahrungen in Feld und Lazarett.

Desgl., Heft 3 (März 1916) und Heft 4 (April 1916) S. 95 ff. bzw. S. 136 ff.: Zur Würdigung unserer Kriegsfrömmigkeit. Von Pfarrer Pauli.

Desgl., Heft 5 (Mai 1916), Heft 6 (Juni 1916) und Heft 7 (Juli 1916) S. 176 ff. bzw. S. 212 ff. und 257 ff.: Gibt es Christentum ohne Christusglauben? — Von der Spannung zwischen dem unmittelbaren religiösen Empfinden, das unmittelbar zu Gott drängt, und dem Anspruch, den die Gestalt Christi religiös, geschichtlich und kirchlich-theologisch an uns erhebt.

Desgl., Heft 6 (Juni 1916) und Heft 7 (Juli 1916) S. 221 ff. und S. 263 ff.: Aus der religiösen Gedankenwelt der Soldaten im Felde. Von Pfarrer Strekker.

17. Jahrgang, Heft 4 (April 1917), Heft 5 (Mai 1917), Heft 6 (Juni 1917), Heft 7 (Juli 1917): Sitte und Brauch der Siebenbürger Sachsen. Von Pfarrer R. Honigberger S. 115 ff. bzw. S. 150 ff., S. 184 ff. und S. 213 ff. — Ein volkskundlich sehr interessanter Aufsatz.

Desgl., Heft 10 (Oktober 1917), Seite 310 ff.: Soldaten-Gedanken. Von Oberlehrer Lic. Fiebig. — Bietet einen Einblick in die religiös-sittlichen Gedanken der einfachen Soldaten.

18. Jahrgang, Heft 11 (November 1918), S. 329 ff.: Erschütterungen des Glaubens durch den Weltkrieg. Von Professor D. Baumgarten.

20. Jahrgang, Heft 2/3 (Februar-März 1920), S. 61 ff.: Krankenseelsorge und Kommunalpolitik von Lic. Ernst Jahn. — Die Krankenseelsorge eine psychologische Frage der Seelenkultur von allgemeiner Bedeutung.

Georg Meckel (Nürnberg).

Logos, Band VI (1916) Heft 1: Ernst Troeltsch, Das Ethos der hebräischen Propheten. — Es ist die theistisch-religiöse Ethik, die zwar aktiv und gestaltend, optimistisch und zielgewiß genug ist, die nichts mit Mystik und Kontemplation, Endlichkeitsgefühl und Quietismus zu tun hat, die aber die Triebkräfte und die Ziele des sittlichen Willens oberhalb der gewöhnlichen Welt, ihrer natürlichen Bedürfnisse und ihrer kulturellen Aufgabe hat. Vor allem fehlt jede Idee des Staates und dessen, was dazu gehört.

Ebenda: Fritz Münch, Vom Sinn der Tat.

Ebenda: Georg Mehlis, Der religiöse Mensch und das religiöse Genie. — »Das Göttliche ist im Grunde genommen für jeden Menschen immer das, was ihm fehlt.« Das religiöse Genie sucht diese Antinomie des Endlichen in seinem Verhältnis zum Unendlichen zu überwinden und muß dabei heute besonders zwei entgegengesetzte Gefahren vermeiden: Religion als bloße Stimmung und Religion als bloße Institution.

Ebenda, Heft 3: Ernst Troeltsch, S. 265: Die alte Kirche. Eine kulturphilosophische Studie.

Band VII (1917/1918), Heft 3: Georg Mehlis, Ueber Lebenswerte.

Band VIII (1919/1920), Heft 2: Nicolai v. Bubnoff, Das Problem der spekulativen Mystik.

Band IX (1920), Heft 1: Heinrich Rickert, Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte.

St.

Hochland, Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst, herausgegeben von Karl Muth. 11. Jahrgang.

1. Heft 1913/14 S. 1—20; 2. Heft S. 204—217: Else Hasse, Die Naturreligion als tragische Weltanschauung. — Das bewußt religiöse Leben nimmt seinen Anfang, sobald im Menschen der Zwiespalt zwischen Gut und Bös erwacht. Dieser Widerstreit wurde im ersten Morgengrauen religionsgeschichtlicher Vergangenheit nicht im Menschen selber ausgefochten, sondern spielte sich durch Uebertragung von innen nach außen im Bereich der Naturerscheinungen ab, die zu übermenschlichen Wesen personifiziert wurden. Ein typisches Beispiel hiefür bietet der Inhalt der nordischen Mythen, deren Grundgedanken in den modernen Naturreligionen wiederkehren. Die alten wie die neuen Naturreligionen haben nur die sinnerschaute Natur vor Augen, nur mit dem Unterschiede, daß die alten Menschliches in die Natur hinausverlegten, während die modernen die Natur in den Menschen hineinprojizieren. Der Mensch der Vorzeit, der seine unbeherrschten Begierden in die Natur hinausverlegte, fühlte sich in furcht- und angsterregender Abhängigkeit von den Mächten der Natur, der moderne Monist und Pantheist, die sich nur als ein Stück Natur betrachten, meint gegen die inneren Leidenschaften nichts ausrichten zu können, weil man gegen die Natur nichts vermag. Weil alles notwendig ist, gibt es nichts Böses; alles ist gut.

2. Heft S. 190—203; 3. Heft S. 334 bis 345; 4. Heft S. 448—460; 5. Heft S. 568—577; 6. Heft S. 706—718: M. Laros, Jon Henry Kardinal Newman nach neuesten Dokumenten. Ein religiöser Typus eigener Art, der in kraftvoller Persönlichkeit das religiöse Ideal verkörpert, ist Newman. Er hat selbst die Geschichte seiner religiösen Psyche geschrieben; seine klassischen Werke sind die lauterste Offenbarung seines Innenlebens. Neuerdings hat Wilfrid Ward in einer als abschließend bezeichneten Newman-Biographie die bisher vom Oratorium geheimgehaltenen Papiere, Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit veröffentlicht, die alles hinter sich lassen, was an seelischen Dokumenten aus dem 19. Jahrhundert vorhanden ist (Wilfrid Ward: The Life of John Henry Cardinal Newman, 2 Bde. (634 S. und 627 .), London, Longmans 1912). Mit Geschickt hat M. Laros die neuen Züge in das bekannte Bild des Kardinals eingetragen, den er als den größten religiösen Genius des 19. Jahrhunderts bezeichnet.

8. Heft S. 129—139: Max Kesselring, Charakterfehler im Lichte medizinischer Forschung und christlicher Ueberlieferung. Dr. Schielle (Eichstätt).

P s y c h i s c h e S t u d i e n, Monatliche Zeitschrift vorzüglich der Untersuchung der wenig gekannten Phänomene des Seelenlebens gewidmet. Herausgegeben von Prof. Dr. Friedrich Mayer. Leipzig, Oswald Mutze.

Dem, der kritisch zu lesen versteht, bieten die »Studien« viel Interessantes; der Wert des gesammelten Materials ist ja recht ungleich; aber faßt man Beobachtung, Beobachter und Erzähler in eins zusammen, so ist der gebildete Komplex oft der Beachtung des Psychologen wert.

41. Jahrgang, 1914. Heft 4 und 5: Antrittsrede von Prof. Dr. H e i n r i c h B e r g s o n als Präsident der Londoner »Gesellschaft für psychische Forschung«. Die Uebersetzung der 1913 gehaltenen Vorträge ist der Zeitschrift für Spir. entnommen; Bergson spricht über methodische Eingliederung der wenig bekannten psychischen Phänomene in das System der Wissenschaft und über den Begriff des Gesetzes und des Experimentes in diesem Zusammenhang.

Heft 5: Eine philosophische Robinsonade aus dem 12. Jahrhundert. Mitteilung von Dr. med. F r e u d e n b e r g (Brüssel). Der interessante Bericht behandelt ein Werk des Arabers Ibn Thofaïl, das die innere Entwicklung, das Heranreifen naturwissenschaftlicher, philosophischer, religiöser Probleme bei einer teilweise mystisch behandelten Persönlichkeit erzählt. Dem Auszuge nach kann auch der religionspsychologische Wert nicht gering sein.

Heft 4/5 1916 enthält die interessante Rektoratsrede des Tübinger Universitätsprofessors Dr. R. G a u p p über Wahn und Irrtum im Leben der Völker. Im selben Heft beginnt eine Studie von S o p h i e E b e n - L e d e r e r: Heinrich Heine und das Uebersinnliche. Vom Jahrgang 1917 an werden fast in jedem Heft einige Spalten von der »Steinerdebatte« beherrscht, d. h. von Auseinandersetzungen zwischen den Anhängern Rudolf Steiners, des Führers der Anthroposophischen Gesellschaft und seinen Gegnern; gerade für den Religionspsychologen rollen diese Ausführungen manche wichtige Frage auf, auch zur Pathologie religiösen Erlebens. In Heft 7 bringt K a r l W a a c k einen Beitrag zur Strindbergliteratur: Strindberg als Mystiker. In den Heften 1—3/1918 veröffentlicht E. W. D o b b e r k a u Studien über das Daimonion des Sokrates. S c h r e n c k - N o t z i n g liefert im 3. Heft 1919 eine größere Abhandlung über die Psychologie des Gebets und die religiöse Offenbarung unter starker Heranziehung von Friedrich Heiler (Friedrich Heiler: Das Gebet, 1918) und James (James, Die religiöse Erfahrung, 1914). G. Hinsche (Halle).

R e l i g i o n u n d G e i s t e s k u l t u r, Zeitschrift zur Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie, herausgegeben von D. Th. Steinmann.

2. Heft, 1914, S. 109 ff.: J a m e s H. L e u b a, »Theologie und Psychologie«, Vortrag, gehalten bei der Jahresversammlung der amerikanischen philosophiscnen Gesellschaft, New York 1912. Hier soll die Stellung untersucht werden, welche die Psychologie in der Theologie notwendig einnehmen muß, wenn die letztere ihre Data wirklich allein in der »inneren Erfahrung« findet. Um den Begriff der inneren Erfahrung dreht sich die ganze Untersuchung. Dabei wird Material aus einer noch nicht veröffentlichten Umfrage über die Gottesidee bei amerikanischen Studenten verwendet und der Gegensatz des naiven und des symbolischen Glaubens scharf beleuchtet.

Ebenda, S. 134 ff.: H e r m a n n S c h w a r z, »Johannes Volkelts Auffassung der Religion.« Zugrundegelegt werden Volkelts Festvortrag »Was ist Religion« 1913 (cf. unser Archiv I, S. 326 f.) und sein Aufsatz »Gedanken über den Selbstwert des Aesthetischen«, Z. f. Th. u. K. Bd. 150. Schwarz referiert über Volkelts Lehre von Werterlebnis und gefühlsmäßigem Erfassen des Weltgrundes. Er verbindet damit eine Kritik von seinem eigenen Standpunkt aus: Das religiöse Erleben etwas rein Axiologisches und nichts Kosmologisches. Mit dieser Korrektur aber befinden wir uns im Gebiet des Religionspsychologischen. Ostertag.

R e v u e P h i l o s o p h i q u e, Dirigée par Th. Ribot, Bd. 39 (1914), Nr. 1.

S. 1 ff.: Eugène de Roberty, Les nouveaux courants d'idées dans la sociologie contemporaine. — De Roberty sucht den Nachweis zu liefern, daß die lebenskräftigen Gedanken der zeitgenössischen Sozialwissenschaft von der neupositivistischen Schule inspiriert sind. Die Grundthese dieser Schule lautet: Alle idealen Werte sind ein notwendiges Ergebnis einer sozialen Grundtatsache: der Wechselwirkung der Bewußtseinsrealitäten, der Kollektiverfahrung (interaction entre les consciences, interaction psychique, expérience collective). Die Analyse des gesellschaftlichen Individuums (individu socialisé) weist zurück auf die Tatsache der gesellschaftlichen Wechselwirkung (théorie bio-sociale). Von besonderem Interesse ist die Kritik der Soziologie Simmels (S. 24 ff.). Die Untersuchung der gesellschaftlichen Assoziation und Wechselwirkung ist für de Roberty nicht, wie für Simmel, eine Aufgabe der Psychologie, vielmehr bilden bei ihm die gesellschaftlichen Erscheinungen ein Reich eigener Ordnung neben den psychologischen; die soziologischen Gesetze sind Hilfsmittel zur Untersuchung aller konkreten psychischen Inhalte der gesellschaftlichen Individuen.

Ebenda Nr. 5, S. 449 ff.: J. de Gaultier, Sous quelles conditions le mysticisme est légitime. — Die Fragestellung Gaultiers ist erkenntnistheoretisch, immerhin erweckt das Bild der mystischen Religiosität, das er entwirft, das psychologische Interesse. Der mystische Zustand ist das gewisse Gefühl der Vollkommenheit der Existenz, eine Bejahung des Universums im ganzen und in allen einzelnen Erscheinungen. Nichts ist für den Mystizismus — und damit nach Gaultier für die Religion — gefährlicher, als eine Moral und eine der Moral sich unterordnende Religion. Durch den Dualismus von Gut und Böse wird das freudige Lebensgefühl des Mystikers zerstört. Am verwandtesten ist der Mystik das Gefühl des Schönen, in dem alle Gegensätze von Gut und Böse verschwinden. Sucht man nach einer wissenschaftlichen Formel für das mystische Lebensgefühl, so lautet sie: Aufhebung des Schemas Subjekt-Objekt, von dem das wissenschaftliche Bewußtsein nie loskommt. Realisiert wird die Formel im mystischen Gefühl.

Ohne Zweifel finden sich die Züge, die Gaultier als charakteristisch für die Mystik anspricht, bei einer Reihe von Mystikern. Trotzdem ist sein Bild eine einseitige Abstraktion. Gaultier gibt zu, daß häufig mit der Mystik eine Technik, ein moralisches Element sich verbindet. Außerdem enthält die Mystik starke Negation, eine Verneinung der Endlichkeit oder — des Nichts als antigöttlicher Potenz. Die Ueberwindung des Subjekt-Objekt-Schemas ist vielleicht — trotz entgegenstehender mystischer Aussagen — überhaupt psychologisch nicht realisierbar.

Ebenda Nr. 6 S. 611 ff.: E. Bréhier, La vérité spéculative. — Der Aufsatz Bréhiers möge hier Erwähnung finden, weil nach Bréhier die Unmöglichkeit der spekulativen Wahrheit auf eine psychologische Unmöglichkeit hinausläuft. Die spekulative Erkenntnis möchte intuitiv sein. Intuitive Erkenntnis gibt es nur von konkreten Wirklichkeiten, die sich der Auffassung darbieten, wie eine visuelle Einzelwahrnehmung dem Auge. Aber die philosophische Spekulation will zugleich eine Erkenntnis der höchsten, universellen, allgemeinen Einheit des Weltganzen gewinnen. Eine solche Einheit läßt sich nur auf dem Wege begrifflicher Abstraktion herstellen.

Bei einer religionspsychologischen Untersuchung der mystischen Gottesschau müßte der Aufsatz Bréhiers berücksichtigt werden.

Ebenda Nr. 7, S. 52 ff.: G. Truc, Grâce et foi: étude psychologique. — Truc sucht, unter Beiziehung moderner und alter Aeußerungen über das Bekehrungserlebnis, den Lehren der katholischen Kirche (des Thomas von Aquin, des Vatikanums) über Gnade und Glaube eine psychologische Interpretation zu geben. Gnade ist die Harmonie, welche auf dem Zusammenklang der inneren Strebungen, der geistigen Kräfte, der Ziele menschlicher Sehnsucht ruht. Sie ist, nach J. Müller, das Hervorbrechen eines neuen ursprünglichen Lebens. Der Glaube ist die Folge dieses Hervorbrechens. Er ist die Zustimmung des

Willens zur göttlichen Wahrheit (Thomas) und kommt aus der inneren Aneignung ihres Gehalts durch die neuen Energien. Glaube ist schließlich die Entdeckung unserer eigenen inneren Wahrheit (S. 68).

Die Ausführungen Truc's bauen sich leider auf einem noch zu spärlichen Material auf und halten Beschreibung und Deutung oft nicht scharf genug auseinander. Auch leidet der Aufsatz an einer teilweise fließenden Terminologie.

Ebenda Nr. 7 S. 71 ff.: Referat von G. Belot, La psychologie des phénomènes religieux, d'après Leuba. (Eine Sammlung von Aufsätzen, die seit 1896 erschienen sind.) — Belot erkennt vor allem den wissenschaftlichen Geist an, in dem die Leubasche Sammlung gehalten ist. Leuba sucht von apologetischen wie von Kampfesinteressen frei die religiösen Erscheinungen in ihrer reinen Tatsächlichkeit zu erforschen. An zwei Punkten regt sich Belots Widerspruch. Leuba hat zu wenig Rücksicht genommen auf die Soziologie. Andererseits ist eine Unstimmigkeit vorhanden zwischen den Ausführungen Leubas über die Religion der Zukunft und seiner Wesensbestimmung der Religion. Die Religion der Zukunft deckt sich mit Bergsons Glauben an eine schöpferische Kraft. Und doch ist nach Leuba Religion die Beziehung des Menschen zu persönlichen Mächten, mit denen er verkehrt wie mit seinesgleichen.

Ob es, wie Belot meint, ein Vorteil für die Religionspsychologie wäre, wenn sie sich auf die soziologischen Ideen der neupositivistischen Schule einließe, ist sehr fraglich. Dagegen scheint mir der zweite seiner kritischen Anstände nicht unberechtigt. Grauer (Tübingen).

Revue de l'institut de sociologie, das seit Juli 1920 wieder erscheinende vorzüglich geleitete Organ des Institut Solvay in Brüssel, enthält zwar keine Arbeiten, die sich im besonderen mit Religionspsychologie beschäftigen, aber einige Aufsätze von grundlegender Bedeutung, die in Methode und Ergebnissen auch für die religiöse Soziologie lehrreich sind:

Heft 2 (September 1920): R. Kreglinger, Le sionisme.

Ebenda: G. de Leener, Le culte de l'autorité.

Band II, Heft 1 (Januar 1921): Ad. Ferrière, Sociologie et éducation.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, diretta dal dottore Agostino Gemelli. Anno VI (1914) Nr. 2 (pag. 106—122), Nr. 3 (pag. 240—255): G. Wunderle, Compiti e metodi della moderna psicologia della religione (= Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie). — Zu diesem Aufsatze vergleiche man das Referat über die deutsche Ausgabe S. 289.

Stimmen aus Maria-Laach, Katholische Blätter, Jahrgang 1913/14.

2. Heft, S. 125—146: J. Beßmer, S. J., Sittliche Gefühllosigkeit. — Der Verfasser sucht unter Zugrundelegung des psychopathologischen Tatsachenmaterials vom Standpunkt der rationellen Psychologie aus die Fragen zu beantworten, ob es eine sittliche Gefühllosigkeit gebe, ob sie krankhafter Natur sei, ob sie eine eigentliche Geisteskrankheit darstelle oder nicht. Vom Standpunkt der rationellen Psychologie aus gilt es einfach als ausgeschlossen, daß ein Mensch, der noch seiner Vernunft mächtig ist, in diesem Leben jeder Gewissensregung und Reue schlechthin unfähig sei. Von der Erfahrung wurde ein Gegenbeweis nicht geliefert. Es dürfte ein solcher um so schwerer zu erbringen sein, als diese sittlichen Gefühle rein geistiger Natur sind und sich daher einer genauen Kontrolle entziehen. Es wäre verfehlt, alle moralischen Defekte auf pathologische Veranlagung zurückzuführen. Betrachtet man einzelne Gruppen von sog. moralisch Gefühllosen, so ist bei den Verbrechern und Alkoholikern schwerlich der Nachweis zu führen, daß sie von Anfang an aller sittlichen Regungen bar waren und für alle Zukunft unfähig sein werden. Dagegen kann Idiotie im strengen Sinne soweit gehen, daß sie infolge der mangelnden Hirnentwicklung die Bildung übersinnlicher Ideen und

damit auch der sittlichen Begriffe unmöglich macht. Schwachsinn schließt nicht alle sittlichen Bepriffe und Regungen aus. Die Ansicht weitaus der meisten Psychiater geht jetzt dahin, daß die moralische Gefühllosigkeit ein Symptom der Entartung darstelle. Richtig ist, daß durch sog. interkurrente Störungen Besinnung und Ueberlegung und damit die freie Willensbestimmung aufgehoben wird, aber an sich macht Degeneration weder die Entstehung noch die Anwendung sittlicher Begriffe unmöglich.

3. Heft S. 266—272: Fr. Bouvier, S. J., Zur zweiten internationalen Woche für religiöse Ethnologie. — Einen wertvollen Beitrag auch für die Religionspsychologie versprechen die Tagungen der internationalen Woche für religiöse Ethnologie, deren nächster Zweck das Studium der nichtchristlichen Religionen ist. Der zweite dieser Kurse fand vom 27. August bis 4. September 1913 in Löwen statt. Neben Philologie, Geschichte, Archäologie, Psychologie und Soziologie findet besonders die Ethnologie Berücksichtigung. Das Unternehmen ist hervorgegangen aus dem Bestreben, Theorie und Praxis füreinander fruchtbar zu gestalten für das Werk, der Glaubensverbreitung.

5. Heft: S. 544—460. Fr. Hillig S. J., Bei den Ainu von Shiraoi.

Dr. J. Schielle (Eichstätt).

Im »Verbandsblatt der deutschen evangelischen Pfarrvereine«, Jahrgang VI (1914) Nr. 7 berichtet Pastor Saathoff-Göttingen von den bisher in Deutschland veranstalteten »Umfragen über Gemeindeleben und persönliche Stellung zu Kirche und Christentum« und macht beachtenswerte Vorschläge zu einer umfassenderen sachgemäßen Durchführung solcher Umfragen. St.

Zeitschrift für angewandte Psychologie, Bd. VII, Heft 2/3 (1913), S. 121—184: R. Müller-Freienfels, Ueber Denk- und Phantasietypen. — Dieser Aufsatz ist in mehrfacher Hinsicht auch für die religions-psychologische Arbeit bedeutsam. Was Verf. einleitend zur Rechtfertigung dafür sagt, daß er bei der Aufstellung seiner »Typen« sich nicht auf Experimente, sondern auf die Analyse des in der Geistesgeschichte vorliegenden Materials stützt, kann fast restlos auch für die religions-psychologische Verwertung der Literatur gesagt werden. — Von den 3 Typen-Gegensatzpaaren, die in Beispielen aus Kunst- und Philosophiegeschichte dann vorgeführt werden (Speziellseher, Typenseher, Statiker, Dynamiker, objektiver und subjektiver Typus) scheinen mindestens die beiden letzten ganz unmittelbar auch auf dem Gebiet der Religion bemerkbar zu sein. Es wäre lohnend, diesen Gedankengängen in solcher speziellen Zuspitzung weiter nachzugehen, wozu anscheinend das Buch des Verfassers »Persönlichkeit und Weltanschauung« (Leipzig 1918, B. G. Teubner, XII. und 274 S. 6.—) anleitet, das mir leider noch nicht vorliegt. St.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, herausgeg. von H. Schwarz, Leipzig, J. A. Barth.

Bd. 147: »Glaubensbetrachtung und Geschichtsforschung in ihren Prinzipien«; Bd. 151: »Christlichkeit als ethisches Wertmaß für Religionsgestaltung«; Bd. 152: »F. Raoul Richters Religionsphilosophie«, sämtlich von Hugo Lehmann.

Bd. 135, Heft 2: H. Aschkenasy, »Voluntaristische Versuche in der Religionspsychologie«. — Hier werden zwei Theorien kritisch beleuchtet: die Nietzsches auf den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung, zugleich im Zusammenhang mit Schopenhauer, und die Ebbinghaus' (und zwar noch nicht in der Umbildung des späteren Bearbeiters Dürr, vgl. dieses Archiv I S. 316 ff.).

Bd. 142, Heft 2 und Bd. 144, Heft 2: H. Aschkenasy, »Grundlinien zu einer Phänomenologie der Mystik«. — Eine Untersuchung vom phänomenologischen Standpunkte aus, nachdem die individual- und völkerpsychologische Methode abgelehnt sind. Wundt und Münsterberg werden eingehender diskutiert. Im Mittelpunkt des Ganzen steht des Verf. eigenartige Theorie des reli-

giösen Willens. Vgl. zu beiden Aufsätzen den Nekrolog ZPhKr Bd. 153 Heft 2.

Bd. 154 (Jahrgang 1914) Heft 1 beginnt ein Aufsatz von J. Frankenberger mit dem Thema: »Objektiver Geist und Völkerpsychologie«, der sich in historischer Betrachtung zu Lazarus und Steinthal zurückwendet und den Begriff des Volksgeistes untersucht.

Ostertag.

Zeitschrift für Theologie und Kirche, 25. Jahrgang 1915, Heft 3/4, S. 93—123: Friedrich Traub, Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermins.

Georg Wobbermin antwortet im 27. Jahrgang 1917, 1./6. Heft (Festgabe für Wilhelm Herrmann), S. 314 ff.: Die religionspsychologische Methode in der systematischen Theologie. Wider Friedrich Traubs Einwendungen dagegen.

25. Jahrgang 1915, 3./4. Heft S. 124 ff. Friedrich Kammrath, Die psychischen Wurzeln der frühromantischen Frömmigkeit.

Die Zeitschrift erscheint seit dem Jahr 1920 als Neue Folge mit dem Untertitel »Organ für die systematischen Fragen der Religionswissenschaft und Geisteskultur«.

1. Jahrgang (1920), Heft 1, S. 42 ff.: Theophil Steinmann, Die Weltanschauung der bloßen Tatsächlichkeit und ihre Ueberwindung. Gar nicht psychologisch orientiert, aber bemerkenswert um der Bedeutung jener rein auf das »Tatsächliche« gerichteten Weltanschauung für die Grundlegung des religiösen Denkens; Ueberwindung der »bloßen Tatsächlichkeit« durch das Erlebnis des innerlich verpflichtenden Sollens.

Ebenda, 2. Heft, S. 124 ff.: W. Thimme, Ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl das religiöse Grundgefühl?

Ebenda, 6. Heft, S. 417 ff.: Friedrich Heiler, Die Hauptmotive des Madonnenkults. Die Wurzeln der marianischen Dogmen und des marianischen Kultus in dem religiösen Gefühl der Massen; Uebergang des theologischen Madonnenbildes ins Allgemeinmenschliche; Symbolisierung der Liebe und der Mütterlichkeit; innerhalb des Protestantismus nicht die »betende«, wohl aber die gebet- und kultlose Madonnenverehrung heimatberechtigt. St.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 55. Jahrgang (N. F. XX), 1914, 4. Heft, S. 313 bis 340: Hans Rust, Die Aufgabe der Religionspsychologie. — Kritisches Referat über einige Typen der religionspsychologischen Arbeit von Schleiermacher bis James und Wobbermin; Verf. findet seinen Standpunkt im Anschluß an A. Dorner. St.




This Book is Due
P. U. L. Form 2

